

كتاب المنهاج





الإمام الشّهيد محمّد باقر الصدر

سموّ الذات وخلود العطاء

الغدير
بيروت ـ لبنان

بحوث ومقالات وحوارات أعدَّتها مجلة المنهاج
بأقلام مجموعة من العلماء والباحثين

مكتبة

مؤمن قريش

لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .

الإمام الصادق (ع)

مجموعة من العلماء والباحثين

الإمام الشّهيد محمّد باقر الصدر
سموّ الذات وخلود العطاء

بحوث ومقالات وحوارات أعدّها
مجلة المنهاج الصادرة عن مركز الغدير للدراسات الإسلامية

الغدير للدراسات والنشر

حارة حريك ـ بناية البنك اللبناني السويسري

هاتف ٦٤٤٦٦٢/ ٠٣ ـ ٥٥٨٢١٥/ ٠١ ـ ٢٧٣٦٠٤/ ٠١

ص. ب ٥٠/ ٢٤ ـ بيروت ـ لبنان

E-mail: ghadeer@cybermall.cybria.net.lb

الطبعة الاولى

١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م

مدخل إلى رحاب الصَّدر

بقلم: خالد العطية
رئيس مركز الغدير للدراسات الإسلامية
ورئيس تحرير مجلة المنهاج

ذات أُمسية ـ وأحسب أنّها كانت إحدى أمسيات شهر محرّم الحرام؛ حيث تتجدّد ذكرى شهادة الإمام الحسين عليه السلام في كربلاء وتتعطّل الدراسة في الحوزة ـ تحدّث أستاذنا الصَّدر في «مجلسه» الذي كان يجلس فيه إلى طلاّبه وخاصّته في بيته في تلك الأيام عن زيارة الحسين عليه السلام المعروفة بزيارة «وارث»، والتي جاء في مطلعها: «**السلام عليك يا وارث آدم صفوة الله، السلام عليك يا وارث نوح نبيّ الله، السلام عليك يا وارث إبراهيم خليل الله، السلام عليك يا وارث موسى كليم الله، السلام عليك يا وارث عيسى روح الله، السلام عليك يا وارث محمد حبيب الله، السلام عليك يا وارث أمير المؤمنين ولي الله...**».

قال الصَّدر، وقد تألّقت عيناه، وسرى في أساريره وهج شاعري:

حينما نسلّم على الحسين بهذه الكلمات نشعر أنّنا نعيش في أجواء رسالات الأنبياء، وأنّنا متواصلون معهم ومندمجون في حركتهم الواحدة الممتدَّة في خطّها المستقيم الواحد الطويل.. إنّها ترينا الحسين في موقعه التاريخي من الأطروحة الإلهية والتدبير الربّاني لهداية البشر، فتصفه بحقّ أنه وارث الأنبياء أولي العزم ووارث وصيّ خاتمهم أمير المؤمنين علي بن أبي

طـالب. . . وهـذه جملة ليست بحاجة إلى تفسير، (والكلام للشهيد الصدر)، فهو بقيّة ذواتهم الطاهرة، وسليل أصلابهم الشامخة، كما أنّه مجسّد معانيهم الشريفة وقيمهم الخالدة، ومستودع كتبهم المنزلـة، ومبلّغ رسالاتهم المتابعة، والمتحمّل، وحده، على قلّة الناصر وخذلان الأصحاب، أعباء جهادهم الشاق وآلام تضحياتهم الدامية. . إنها وراثة سموّ الذات وشـرف النسـب إلـى جـانب كـونهـا وراثـة الخصال والمسؤوليّة والهدف والموقف الصَّعب.

هذا ما أتذكَّره الآن من حديث الصَّدر في تلك الأُمسية بعد مضي ما يزيد على ثلاثين عاماً عليه! وقد بقي هذا الحديث محفوراً في ذاكرتي بعد كل هذه السنين؛ ليس لأن الصَّدر قد لامس فيه حقيقة الحسين عليه السلام وشخَّص فيه دوره الرسـالي بـذكـاء وصـدق فحسب، وإنّمـا أيضاً لأنه هو نفسه كان يشعر في أعماقه، ويمثّل في شخصه، ويجسّد في حياته وعمله وآثاره العلمية والفكرية، على نحو بارز، هذا المعنى العظيم لوراثة الأنبياء الذي تضمّنته هذه الكلمات من زيارة الحسين عليه السلام وشرحه هو هذا الشَّرح الصادق الجميل. . .

فعلى مستوى وراثة النسب، كان الصَّدر واضح الانتماء في نسبه الشريف إلـى الـرسـول الأعظـم والأئمـة الأطهار عبر آبائه وأجداده العلماء المشهورين الكبـار، وكان الشعور بهذا الانتماء النَسَبـي الخاص حاضراً بقوّة في وعيه من غير أن يحمله على الفخر أو الإحساس بالامتياز والتفوّق على الناس على نحو مـا يفعلـه بـعض مـدّعـي النسب الشريف بحق وبغير حق؛ لأنه كان مصحوباً بشعور أقوى وأعمق بما يترتب عليه من مسؤولية خاصة في الاقتداء بمن ينتمي في نسبه إليهم والالتزام بخطّهم وقضيّتهم.

ولـقـد حدّثني بـعض خـاصّتـه، المقرَّبين منه، أنّه قـال له بعد أن رزق بـولـده جعفـر بعـد ثـلاث بنـات علـى التـوالـي: «لا يـوجـد بيني وبين جدّي الإمـام مـوسـى بـن جعفـر الكـاظـم، مـن سلسلـة آبـائـي وأجدادي، إلاّ من كان مرجعاً أو مجتهداً، وقـد سـألت الله عـزّ وجـلّ أن يـرزقـني ولـداً تتصل به

حلقـات هذه السلسلة، ويحمل من بعدي تراثها المتراكم وأرجو أن يكون الله قد استجاب لي».

وعلى مستـوى وراثـة الخصال والسجايا والمزايا الشخصية كان الصَّدر صـورة شبيهـة بـأسلافه الطَّيبين الأطهار فناءً في ذات الله، وعلماً بدينه وآياته، وخشية لـه، ودأبـاً في طلب مرضاته، وصبراً على بلائه وقضائه، وشجاعة في مجـاهـدة أعدائـه وقول كلمة الحق فـي وجـوههم وإن جرّ عليه ذلك السجن والقتل، وزهداً في حطام الدنيا ومتاعها الفاني، وتواضعاً للناس، وبرّاً بأرحامه وأصحابه وطلبته.

وآيـات ذلك كلّـه ودلائلـه ظاهرة بيِّنة في معالم سيرته التي سوف نوجز أبرزها بعد قليل، مع أن المشهـور والمكتوب من هذه السيرة لا يمثّل إلاّ جزءاً منها ولا يزال الباقي ينتظر الذين عرفـوه عن قرب وآمنوا بخطّه ونهلوا من علمه وفضله ليكشفوا عن دقائقه وأسراره.

وعلـى مستـوى وراثـة القضيـة والمـوقـف الصَّعب، ورث الصَّدر قضية الأنبيـاء والأوصيـاء وقضيـة نـوّابهم مراجع الدين الأمناء الأتقياء، وهي قضية واحدة لا تتجزّأ.. إنّها قضية الدين الذي هو عند الله الإسلام.

كان الإسلام عشق الصدر الكبير، وكانت عودته إلى حياة المسلمين أو عودة المسلمين إلى حياته وانفتاح البشـريـة المعذّبة كلها عليه ودخولها في رحابه هي أمله المعقـود وطمـوحـه الأسمـى، وقـد فـاضت بهذا العشق وهذا الأمل والطموح كتبه ومؤلّفاته وأحاديثه ومحاضراته. ولا أعتقد أنّ أحداً ممّن عرفه أو التقاه إلاّ وسمعه يتحـدَّث بشغف عـن مـزايـا الإسـلام ويحلّل أسبـاب عظمتـه وخلـود قِيمـه ونُظُمه وتشريعاته.

لقد عـاش الصَّـدر، طـوال حيـاتـه، وهو يرنو إلى انتصار قضية الإسلام ويتطلَّـع إلـى بـزوغ فجـره، مكـرّسـاً في سبيل ذلك جميع طاقات نبوغه الفريد وعبقريته الفذّة.

أما الموقف الصَّعب، موقف التضحية والفداء من أجل الإسلام، فقد ورث الصَّدر أروع ما ضرب مثلاً له في سجّل آبائه وأجداده الطاهرين، وهو موقف وارث الأنبياء وسيد الشهداء الحسين بن علي عليه السلام في كربلاء، فكان بحق حسين عصره.

وإنَّنا، إذ ندرك، في مركز الغدير للدِّراسات الإسلاميَّة، دور الصَّدر الشَّهيد في تجسيد هذه الوراثة، وفي النهوض بمهمَّاتها، نجد واجباً علينا في هذه الآونة التي نعيش فيها الذكرى السنوية العشرين لشهادته، أن نسهم في تعريف المسلمين بشخصيَّته وفكره... وفي سبيل أداء هذا الواجب، كان هذا الكتاب عن سموّ ذاته وخلود عطائه الذي أعدَّته مجلَّة «المنهاج»، وصدر في عددٍ خاصٍّ منها، وقد حرصنا على أن تسهم في إنجازه نخبة من العلماء والمفكِّرين، وعلى أن تشمل مادّته مختلف جوانب شخصيَّة السَّيِّد الشَّهيد. وقد يكون من البدهي أن نمهِّد للدِّراسات والأبحاث والحوارات التي تضمَّنها هذا الكتاب بنبذة موجزة عن سيرة حياته.

سطور مضيئة من سيرة الشَّهيد الصَّدر

ولد السَّيِّد محمَّد باقر ابن السَّيِّد حيدر ابن السَّيِّد إسماعيل ابن السَّيِّد صدر الدِّين الموسوي في مدينة الكاظميَّة في العراق، في الخامس والعشرين من ذي القعدة، سنة ثلاث وخمسين وثلاثمئة وألف للهجرة، من أسرة علويَّة كريمة يتَّصل نسبها بالإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام، أنجبت العديد من أفاضل العلماء والصُّلحاء، وهي تعْرَفُ حاليّاً بأسرة «الصَّدر»، وهو لقب جدِّها الأكبر السَّيِّد صدر الدِّين محمَّد الموسوي العاملي، الذي كان من أكابر العلماء، وزعيماً للشِّيعة الإماميَّة في بلاد الشَّام.

توفِّي عنه أبوه، السَّيِّد حيدر، وهو في الثَّالثة من عمره، فتربَّى في حجر والدته السَّيِّدة العابدة الفاضلة بنت آية الله الشَّيخ عبد الحسين آلِ ياسين، والتي كان أبوها وأخوتها جميعاً من الآيات العظام، ومن أكابر العلماء الأعلام،

ونشأ تحـوطـه رعاية أخيه الأكبر آية الله السَّيِّد إسماعيل الذي قرأ عليه مقدِّمات العلوم.

تـرك المدرسة الابتدائيَّة التي برزت فيها أولى علامات نبوغه وتفوُّقه بعد سنتهـا الثَّالثة، ليتفرَّغ لـدراسته الدِّينيَّـة، ومطالعاته الخاصَّة، وهاجر، وهو في الثَّالثة عشرة من عمره، إلى النَّجف الأشرف ليكمل في حوزتها العلميَّة تحصيله.

إستطـاع، لـفرط نبـوغـه وذكائه، أن يقرأ أكثر أبحاث المرحلة المسمَّاة بمـرحلـة «السَّطـح العـالي» معتمداً على نفسه، وتتلمذ، في مرحلة «الخارج»، وهي المرحلة الخاصَّة بتخريج المجتهدين، وهو بعدُ في أوائل سنيّ بلوغه على يد اثنين من أكابر علماء عصره هما المرجعان الدينيان:

خاله الشَّيخ محمَّد رضا آل ياسين(قده) والسَّيِّد أبو القاسم الخوئي(قده)، وبلغ رتبة الاجتهاد وهو في هذه المرحلة.

كتب فـي السَّابعـة عشـرة من عمره تعليقة على فتاوى خاله الشَّيخ محمَّد رضا آل ياسين المسمَّاة «بُلغة الرَّاغبين».

اطَّلـع معتمـداً على نفسه ـ إلى جانب دراساته المتخصِّصة ـ على العلوم الحديثة، وبخاصَّة العلوم الإنسانيَّة اطّلاعاً أهَّله للمشاركة والإبداع فيها، وعُني ـ منـذ صبـاه ـ بتثقيف نفسـه ثقافـةً عامَّة وبمتابعة ما يجري من أحداث سياسيَّة واجتماعيَّة.

بـدأ بإلقـاء دروسـه ـ علـى مستـوى بـحث الخـارج ـ وهـو في الخامسة والعشرين، سنة ١٣٧٨هـ، ونهل من علمه وفضله العشرات من طلاَّب العلم، وتخرَّج على يديه العديد من أفاضل العلماء.

عـاش لله وحده مكرِّساً حياته كلّها للدِّفاع عن دينه وإعلاء كلمته، عازفاً عـن حطـام الـدنيـا وزخـارفهـا، فـلم يمتلك داراً ولا عقاراً، ولا ادّخر درهماً ولا دينـاراً وإنَّما كـان ينفق كـل مـا يصـل إلى يده الشريفة من أموال الحقوق

الشرعية ـ على قلّتها نسبيّاً ـ في مصارفها ويضعها في مواضعها، وكانت أخلاقه وسجاياه صورة صادقة من أخلاق الأئمَّة الطَّاهرين وسجاياهم. . زهداً، وتواضعاً، ونبلاً.

ألّف في الفقه، وأصول الفقه، وأصول الدِّين، والفلسفة، والمنطق، والاقتصاد، والتاريخ، والفكر الإسلامي الاجتماعي والسياسي، وكتب بحوثاً ومقالات في التاريخ والفكر السياسي الإسلامي وأصول الدستور الإسلامي، وألقى محاضرات في التَّفسير والأخلاق والتَّاريخ السِّياسي لأئمَّة أهل البيت عليهم السلام.

طوَّر مناهج البحث في العلوم الإسلامية الأساسية التي يرتكز عليها نظام التعليم في الحوزات الدينية، كالفقه وأصول الفقه وأصول العقيدة والحديث والتفسير والفلسفة والمنطق. وأسفرت جهوده، في جميع هذه المجالات، عن نتائج علمية هامَّة ونظريات جديدة، كما أسهم، بما كتبه من بحوث ودراسات خارج النطاق الحوزوي التقليدي، في إضافة مواد ثقافية جديدة إلى التعليم الديني وسّعت آفاقه وجعلته يستوعب العلوم الإنسانية الحديثة، وكانت مجمل أبحاثه ودراساته صدى لحاجات عصره، واستجابة للتحدِّيات الحضاريَّة التي تواجه مسيرة الإسلام في العصر الحديث، وأبرز مثل على ذلك كتابا: «فلسفتنا» و «اقتصادنا» اللَّذان ألَّفهما بعد الانقلاب على العهد الملكي عام ١٩٥٨م، وكان لهما أثر بالغ في صدِّ التيَّارات الفكريَّة الوافدة والدِّفاع عن عقيدة الأمَّة، كما كانت محاضراته ومؤلَّفاته مصدر جذب واستقطاب لعناصر جديدة من الشَّباب المثقَّف، أخذوا يدخلون الحوزة العلميَّة ويضخّون دماً جديداً في عروقها ويجنِّدون أنفسهم للدَّعوة إلى الله والعمل في سبيل الإسلام، فضلاً عن تأثيرها الكبير في زيادة وعي الأمَّة وارتباطها بدينها.

أعطى للعمل الإسلامي أبعاداً وآفاقاً جديدة، وفتح أمامه طرقاً وأساليب حديثة، أسهم من خلالها في الانتقال بوعي الأمَّة مراحل متقدِّمة على صعيد

العمل لرفع الظلم عنها وضمان تمكين قيم الإسلام وأحكام شريعته بقوَّة في واقعها الاجتماعي والسياسي.

ساند بقوة وفاعلية المرجعيات الدِّينية الصالحة المتصدِّية للعمل الإسلامي في العراق وفي غيره من الحواضر الشيعية الأخرى كإيران ولبنان، ورشّد حركتها وأسلوب عملها وأمدّها بالعديد من طلبته العلماء الرِّساليين الذين أصبحوا في طليعة وكلائها العاملين في أوساط الأمة، وشجّعها على تبنّي قضايا الإسلام والأمة الإسلامية في مواجهة الأنظمة المحلية الحاكمة والقوى الاستكبارية الدولية الساعية للنفوذ في العالم الإسلامي والسيطرة على مقدَّراته.

كما طرح أفكاراً جديدة لإصلاح نظام المرجعية الدينية والارتقاء بها إلى مستوى مؤسسة موضوعية تعتمد في إدارة عملها على الخبرة والأجهزة الفنية المتخصّصة.

كان له دور رئيسي في جملة من الأعمال والمشاريع الإسلاميَّة العامَّة، منها:

١ ـ جماعة العلماء في النَّجف الأشرف

تأسَّست بعد الانقلاب على العهد الملكي عام ١٩٥٨م، وكان له دور رئيسي في تحريكها وتوجيهها، وإن لم يكن ـ لصغر سنِّه ـ عضواً فيها، وقد كان هو الذي يكتب افتتاحيَّات المجلَّة التي كانت تصدر باسم هذه الجماعة: «الأضواء» ويوقِّعها باسمها.

٢ ـ مدرسة العلوم الإسلاميَّة في النَّجف الأشرف

وهي مدرسة لطلاَّب العلوم الدِّينيَّة، أسَّسها المرجع الديني السَّيِّد محسن الحكيم (قدّس الله روحه)، وكانت للسَّيِّد الشَّهيد رعاية خاصَّة لها من طريق عدد من طلاَّبه الذين كانوا يشرفون عليها أو يدرِّسون فيها.

٣ ـ كلِّيّة أصول الدِّين في بغداد

وقد شارك السيِّد الشّهيد الصّدر في تأسيس هذه الكلِّيّة وفي وضع مناهجها المقرَّرة، ورعى ـ بالخصوص ـ شؤونها الثّقافيّة.

لقد شكّلت نشاطات السّيِّد الشّهيد وأعماله، في إطار الفهم الواعي والشّامل للإسلام، تحدِّياً كبيراً للأنظمة الحاكمة المرتبطة بعجلة الاستكبار العالمي، وخصوصاً نظام البكر ـ صدّام في العراق الذي جاء إلى الحكم عام ١٩٦٨م، وشرع على الفور في العمل من أجل مصادرة الصّحوة الإسلاميّة في العراق ومطاردة العاملين في السّاحة الإسلاميّة.

وقد قامت هذه السُّلطة بمضايقة السّيِّد الشّهيد، وأقدمت على اعتقاله أربع مرّات منذ سنة ١٩٧٢م، ذاق خلالها أبشع ألوان التّنكيل والتّعذيب.

ولمّا قامت الثّورة الإسلاميّة في إيران، بقيادة الإمام الخميني (قده)، وأعلن السّيِّد الشّهيد موقفه المؤيِّد لها، تملَّك النظام العراقي المتسلِّط الخوف من المدِّ الإسلامي القادم، فأمر جلاوزته باحتجاز الشّهيد الصّدر في بيته ومنعه من إلقاء دروسه، ثمّ قام أخيراً باعتقاله وإعدامه، هو وأخته المجاهدة الفاضلة بنت الهدى، ودُفن سرّاً في النّجف الأشرف في منتصف ليلة الثالث والعشرين، من شهر جمادى الأولى، سنة ١٤٠٠هـ/ ليلة التاسع من شهر نيسان سنة ١٩٨٠م..

فسلام على الصّدر الشّهيد في الوارثين، وسلام عليه في نوّاب الأئمة الهادين المهديّين وقدّس الله روحه الزكيّة وأعلى في جنان الخلد مقامه مع الأنبياء والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً.

خالد العطية

بيروت ٧/ محرم الحرام/ ١٤٢١هـ

١٠/ نيسان/ ٢٠٠٠م

المعالم الفكريّة والعلميّة
لمدرسة السيّد الشّهيد محمّد باقر الصّدر (قده)

آية الله السَّيِّد محمود الهاشمي*

لا يمكن لأحد إنكار ما لسيِّدنا الشَّهيد الصَّدر (قده) من دور في ترسيخ دعائم المدّ الإسلامي الظَّافر، وإسهام في إرساء قواعده على الصعيدين الفكري والعملي، في العالم الإسلامي أجمع، وفي العراق على وجه الخصوص، حتى توّج حركة الإسلام ببذل دمه الزاكي، فكان بحق سيِّد شهداء عصره، أسوةً بجدِّه سيِّد الشُّهداء عليه السلام. لذلك فاستيعاب أبعاد عظمة هذا العالم الربَّاني، لا يتيسَّر لأحدٍ في مثل هذه الدِّراسة المقتضبة، ولكن ذلك لا يعفينا من التعرُّض لأبرز معالم مدرسته العلمية والفكرية، التي أنشأها، وخرَّج على أساسها جيلاً من العلماء الرساليين والمثقَّفين الواعين، والعاملين في سبيل الله المخلصين. . رغم قصر حياته الشريفة التي ابتلاه الله فيها بما يبتلي به العظماء من الصدِّيقين والشهداء والصالحين.

وفي ما يأتي أهمّ مميِّزات هذه المدرسة التي ستبقى رائدة وخالدة في تاريخ العلم والإيمان معاً. .

١ ـ الشمول والموسوعيَّة

اشتملت مدرسة شهيدنا الراحل على معالجة كافَّة شُعَب المعرفة الإسلاميَّة والإنسانيَّة. فهي متعدِّدة الأبعاد والجوانب، ولم تقتصر على الاختصاص بعلوم الشريعة الإسلاميَّة من فقه وأصول فحسب، رغم أنَّ هذا المجال كان هو المجال الرئيس والأوسع من إنجازاته وابتكاراته العلميَّة، فاشتملت مدرسته على دراسات في الفقه، وأصول الفقه، والمنطق، والفلسفة، والعقائد، وعلوم القرآن، والاقتصاد،

* رئيس السلطة القضائية في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وأحد أبرز خرِّيجي مدرسة الشهيد الصدر ومقرري أبحاثه ومن أساتذة الحوزة العلمية في النجف وقم وفقهائها البارزين، ورئيس مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (ع).

والتاريخ، والقانون، والسياسة الماليَّة والمصرفيَّة، ومناهج التعليم والتربية الحوزويَّة، ومناهج العمل السياسي وأنظمة الحكم الإسلامي، وغير ذلك من حقول المعرفة الإنسانيَّة والإسلاميَّة المختلفة.

وقد جاءت هذه الشموليَّة نتيجة لما كان يتمتع به إمامنا الشَّهيد من ذهنيَّة موسوعيَّة عملاقة، يمكن اعتبارها فلتة يحظى بها تاريخ العلم والعلماء بين الحين والآخر، والتي تشكل كل واحدة منها على رأس كل عصر منعطفاً تاريخيَّاً جديداً في توجيه حركة العلم والمعرفة وترشيدها. فلقد كان، رحمه الله، آية في النبوغ العلمي، واتساع الأفق، والعبقريَّة الفذَّة. وقد ظهر نبوغه منذ طفولته، وبداية حياته، وتحصيله العلمي، كما شهد بذلك أساتذته وزملاؤه وتلاميذه، وكل من اتصل به بشكل مباشر، أو التقى به من خلال دراسة مصنَّفاته وبحوثه القيِّمة.

٢ ـ الدقَّة في البحث والتحليل، وشمولية المعالجة

من النقاط ذات الأهميَّة الفائقة في اتصاف النظريَّة، أيَّة نظريَّة، بالمتانة والصحَّة مدى ما تستوعبه من احتمالات متعدِّدة، وما تعالجهُ من جهات شتَّى مرتبطة بموضوع البحث. بالإضافة إلى التبويب المنطقي المتناسب مع الموضوع المعالج، وهذه الخصيصة هي الأساس الأوّل في انتظام الفكر والمعرفة في أيِّ باب من الأبواب، بحيث يؤدِّي فقدانها إلى أن تصبح النظريَّة مبتورة، ذات ثغرات ينفذ من خلالها النقد والتفنيد للنظريَّة. وهذه الدقة في البحث العلمي، كانت من أهم ما ميَّز بحوث السيِّد الشَّهيد (قده) وظهرت بدرجة عالية في جميع ما كتبه، فلم يكن يتعرَّض لمسألة من المسائل العلميَّة، سيما في الأصول والفقه إلا ويذكر فيها من الصور والمحتملات ما يبهر العقول، وهذا ما نجده في حلقاته الأصوليَّة وبحوثه الأخرى، ونذكر منها على سبيل المثال: مباحث القطع، فقد اشتملت هذه المباحث على نكات دقيقة وتخريجات جديدة لم يُلْتَفت لها من قبل.

وقد ظهرت هذه السِّمة العلميَّة وهذه الخصيصة كذلك في أحاديثه الاعتياديَّة، فعندما كان يتناول أي موضوع، ومهما كان بسيطاً واعتيادياً، يصوغه صيغة علميَّة،

ويخلع عليه نسجاً فنياً ويطبعه بطابع منطقي مستوعب لجميع الاحتمالات والشقوق، حتى يخيَّل لمن يستمع إليه أنه أمام تحليل لنظريّة علميّة تستمدُّ الأصالة والقوة والمتانة من مسوّغاتها وأدلّتها المنطقيّة.

٣ ـ الإبداع والتجديد

ترتكز حركة العلوم وتطوّر المعارف البشريّة على ظاهرة التجديد والإبداع التي يقوم بها العلماء والمحقّقون في حقل من حقول المعرفة. وقد كان سيّدنا الشّهيد (قده) يتمتع بقدرة فائقة على التجديد، ومحاولة تطوير ما كان يتناوله من العلوم والنظريّات سواء على صعيد المعطيات أم على مستوى في الطريقة والإستنتاج. وكان من ثمار هذه الخصيصة أنّه استطاع أن يفتح آفاقاً للمعرفة الإسلاميّة لم تكن مطروقة قبله. فكان هو رائدها الأوّل، وفاتح أبوابها، ومؤسّس مناهجها، وواضع معالمها وخطوطها العريضة. وهذا ما ظهر في بحوثه الاقتصاديّة، فقد عالج موضوعات ومباحث جديدة على الفقه الإسلامي، واستطاع أن يكتشف المذهب الاقتصادي الإسلامي. كذلك الأمر بالنسبة لأطروحاته المبتكرة حول البنك الإسلامي اللاربوي، ففي هذه البحوث كان سيّدنا الشّهيد (قده) مبدعاً لم يسبق، ومبتكراً لم ينطلق من بحوث أو دراسات منجزة من قبل في هذه المجالات.

كذلك الأمر بالنسبة لتطبيقاته للمنهج الموضوعي في التفسير والتاريخ، فقد استطاع سيّدنا الشّهيد (قده) أن يكتشف معالم هذا المنهج الذي يمكننا كما يقول (قده): «من تحديد موقف نظري للقرآن الكريم، وبالتّالي للرسالة الإسلاميّة من ذلك الموضوع من موضوعات الحياة أو الكون»، وهذا ما أكّده واستطاع الوصول إليه في بحوثه حول «السُّنن التاريخيّة في القرآن» ووحدة أدوار أئمّة أهل البيت في التاريخ، رغم اختلاف أزمنتهم وتنوُّع مجالات جهادهم.

كذلك الأمر بالنسبة لدراسته المتميّزة حول «الأسس المنطقيّة للإستقراء»، فقد استطاع سيّدنا الشّهيد (قده) أن يعالج الثغرات التي كان يعاني منها المنطق الإستقرائي، وقدّم تفسيراً جديداً مخالفاً لأرسطو وبرتراندرسل سمّاه بـ «المذهب

الذاتي». كما استطاع أن يثبت أنَّ الأسس المنطقيَّة التي تقوم عليها جميع الاستدلالات العلميَّة المستمدَّة من الملاحظة والتجربة، هي الأسس المنطقيَّة نفسها التي يقوم عليها الاستدلال على إثبات الصانع المدبِّر لهذا العالم، كما يقول سيِّدنا الشَّهيد (قده) الذي يؤكِّد في نهاية كتابه هذه الحقيقة قائلاً: «وعليه فإنَّ هناك معادلة صارمة، فإمَّا أن يقبل الإنسان بالاستدلال العلمي ككل، فتدخل القضيَّة الإلهيَّة في ضمنه، وإمَّا أن يرفضه ككلّ، ولذا لا بد أن يكذب كل نتائج العلم بما فيها النتائج التي تعتبر صحيحة ومسلَّمة!؟ وبهذا يرتبط العلم والإيمان برباط لا يمكن زحزحته بأيِّ حالٍ من الأحوال».

أمَّا بالنسبة للتجديد؛ فجميع بحوثه ومؤلَّفاته لا تخلو أبداً من عناصر تجديديَّة، خصوصاً بحوثه في علمي الأصول والفقه، فقد أعاد ترتيب مباحث هذين العلمين، وقدَّم للحوزة العلميَّة مناهج جديدة في علم الأصول نذكر منها كتابه «معالم الأصول» الذي احتضن مقدِّمة علميَّة رائعة حول تاريخ علم الأصول ونشأته وتطوره، أمَّا بخصوص ترتيب أبواب هذا العلم، فقد أدخل تعديلات كثيرة بهدف تمكين الطلبة من استيعاب هذه المادة بشكل جيِّد ومتدرِّج، هذا الاستيعاب تظهر ثماره في بحث الخارج، وهناك أمثلة كثيرة عمَّا أضافه السَّيِّد الشَّهيد في علم الأصول، كما أنَّ بحوثه التفصيليَّة في علمي الأصول والفقه اشتملت على عدد كبير من الإضافات والتجديدات نذكر منها، في مجال الأصول، التجديد الذي أدخله على بحث التعادل والتراجيح وما أضاف إليه من فصول بخلاف المنهاج المعهود والمتعارف في هذا البحث، وفي الفقه أخرج الزكاة والخمس من قسم العبادات عندما كتب «الفتاوى الواضحة».

لذلك ستبقى المدرسة الإسلاميَّة مدينة لهذه الشخصيَّة العملاقة في هذه الحقول. وخصوصاً في بحوث الاقتصاد الإسلامي والمنطق الإستقرائي والتاريخ السياسي لأئمَّة أهل البيت عليهم السلام..

٤ ـ المنهج الموضوعي والنظرة الكليَّة

ظهر ذلك بشكل واضح في بحوثه حول التفسير الموضوعي، وكذلك في

مجال الاقتصاد؛ حيث عالج سيّدنا الشّهيد (قده) موضوعاته بشكل متكامل، وجمعها تحت عناوين جديدة، بينما كانت تعالج ضمن أبواب فقهيّة متفرّقة مثل (ملكية الأرض، الربا، المزارعة، المضاربة). كما دعا السّيّد الشّهيد إلى تطبيق هذا المنهج في جميع حقول المعرفة ليس فقط في مجال الاقتصاد وإنّما في التفسير والتاريخ والسيرة الخ.. وقدّم أُنموذجاً رائعاً لتطبيق هذا المنهج الموضوعي في بحوثه حول تاريخ أئمّة أهل البيت عليهم السلام، وهذا الاتجاه الجديد في البحث كما يقول سيّدنا الشّهيد (قده): «يتناول حياة كل إمام ويدرس تاريخه على أساس النظرة الكليّة بدلاً من النظرة التجزيئيّة، أي ينظر إلى الأئمة ككل مترابط، ويدرس هذا الكل وتُكتشف ملامحه العامّة، وأهدافه المشتركة، ومزاجه الأصيل، ويُفهم الترابط بين خطواته، وبالتالي الدور الذي مارسه الأئمّة جميعاً في الحياة الإسلاميّة».

وظهر هذا المنهج التوحيدي والموضوعي، كذلك، في التقسيم الذي ابتكره في رسالته الفقهيّة «الفتاوى الواضحة» ومحاضراته التي ألقاها على الطلبة في النّجف الأشرف في التفسير الموضوعي للقرآن، وفيها أكّد (قده) على أهميّة الانطلاق من الواقع للوصول إلى النصّ القرآني وفقهه، يقول سيّدنا الشهيد بهذا الصدد: «التفسير يبدأ من الواقع وينتهي إلى القرآن، لا أن يبدأ من القرآن وينتهي بالقرآن، فتكون القراءة منعزلة عن الواقع، منفصلة عن تراث التجربة البشريّة، بل هذه العمليّة تبدأ من الواقع وتنتهي بالقرآن، بوصفه القيم والمصدر الذي يُحدَّد على ضوئه الاتجاهات الربانيّة إلى ذلك الواقع..».

أمّا أهداف تطبيق هذا المنهج فهي الوصول ـ كما صرّح به سيّدنا الشّهيد في «المدرسة القرآنيّة» ـ «إلى نظريّة قرآنيّة عن النبوّة، نظرية قرآنيّة عن المذهب الاقتصادي، نظريّة قرآنيّة عن سنن التاريخ، وهكذا عن السّماوات والأرض...».

٥ ـ تنسيق البحث واختيار الطريقة المناسبة للاستدلال في كل موضوع

ومن معالم فكر سيّدنا الشّهيد (قده)، منهجيّته العلميّة والفنيّة في معالجة كل ما كان يتناوله بالدرس والتنقيح.

ومن هنا نجد أنَّ طرحه للبحوث الأصوليّة والفقهيّة يمتاز عن كافة ما جاء في دراسات المحقِّقين السابقين عليه وبحوثهم، من حيث المنهجيّة والترتيب الفني للبحث. فتراه يفرز الجهات والجوانب المتداخلة والمتشابكة في كلمات الآخرين، خصوصاً في المسائل المعقّدة، التي تعسر على الفهم، ويكثر فيها الالتباس والخلط، ويوضِّح الفكرة، وينظِّمها، ويحلِّلها بشكل موضوعي وعلمي لا يجد الباحث المختصّ نظيره في بحوث الآخرين. كما كان يميِّز بدقَّة طريقة الاستدلال في كلّ موضوع، وهل أنَّها لا بدَّ من أنْ تعتمد على البرهان أو أنَّها مسألة استقرائيّة ووجدانيّة؟ ولم يكن يقتصر على دعوى وجدانيّة المدَّعى المطلوب إثباته فحسب، بل كان يستعين في إثارة هذا الوجدان وإحيائه في نفس الباحثين من خلال منهج خاص للبحث، وهو منهج إقامة المنبِّهات الوجدانيّة عليه..

وهذه النقطة تظهر بوضوح في أبحاثه الأصوليّة، فمن ذلك، على سبيل المثال، ما ذكره «قدّس سرّه» من «مبعّدات بشأن القول ببشريّة وضع اللغة ـ بناءً على نظريات الأصوليّين المشهورة في تحليل حقيقة الوضع، لا على نظريته هو» (انظر تقريراتنا لبحث السَّيِّد الشَّهيد في الأصل: «بحوث في علم الأصول»، ١/ ٨٥).

٦ ـ الجمع بين المنهج المنطقي ومراعاة الوجدان الإنساني

من معالم فكر سيِّدنا الشَّهيد، نزعته المنطقيّة والبرهانيّة في التفكير ومعالجة القضايا العلميّة، ومراعاة كون تلك المعطيات البرهانيّة تنسجم وتتطابق مع الوجدان وتحتوي على درجة كبيرة من قوة الإقناع وتحصيل الاطمئنان النفسي بالفكرة، فلم يكن يكتفي بسرد النظريّة بلا دليل أو مصادرةً، بل كان يقدِّم الأدلَّة والبراهين المقنعة على كلّ فرضيّة يحتاج إليها البحث، حتى لا تتعسَّر عليه صياغة أي برهان موضوعي ـ كالبحوث اللغويّة والعقلائيّة والعرفيّة ـ. وهذه السمة جعلت آراء هذه المدرسة ومعطياتها الفكريّة ذات صبغة علميّة ومنطقيّة فائقة، يتعذّر توجيه نقد إليها بسهولة. كما جعلتها أبلغ في الإقناع والقدرة على إفهام الآخرين وتفنيد النظريّات والآراء الأخرى. وجعلتها أيضاً قادرة على تربية فكر روّادها وبنائه بناءً منطقياً وعلمياً، بعيداً

عن مشاحّة النزاعات اللفظيّة أو التشويش والخبط واختلاط الفهم الذي تسقط فيه الدراسات والبحوث العلميّة والعقليّة العالية في أكثر الأحيان. .

وفي الوقت نفسه لم يكن هذا الفكر البرهاني المنطقي يتمادى في اعتماد الصياغات والاصطلاحات الشكليّة، التي قد تتعثر على أساسها طريقة تفكير الباحث فيبتعد عن الواقع ويتبنّى نظريات يرفضها الوجدان السليم. خصوصاً في البحوث ذات الملاك الوجداني والذاتي التي تحتاج إلى منهج خاص للاستدلال والإقناع. فكنت تجده دوماً ينتهي من البراهين إلى النتائج الوجدانيّة، فلا يتعارض لديه البرهان مع مدركات الوجدان الذاتي السّليم في مثل هذه المسائل، بل كان على العكس يصوغ البرهان لتعزيز مدركات الوجدان، وكان يدرك المسألة أوّلاً بحسّه الوجداني والذاتي، ثمّ يصوغ في سبيل دعمها علميّاً ما يمكن من البرهان والاستدلال المنطقي. ومن هنا لا يشعر الباحث بثقل البراهين وتكلّفها أو عدم تطابقها مع الذوق والحسّ الوجداني للمسألة، الأمر الذي وقع فيه الكثير من الأصوليين والفقهاء المتأثرين بمناهج العلوم العقليّة الأخرى. .

من ذلك ـ على سبيل المثال ـ ما ذكره «قدّس سرّه» في مناقشة مدرسة السكاكي في حقيقة المدلول المجازي، حيث أنكرت هذه المدرسة أن يكون المجاز استعمالاً للفظ في غير ما وضع له من المعنى بحسب القانون اللغوي، بل اعتبرته من باب الاستعمال في المعنى الحقيقي، وإنّما العناية والتجوّز في تطبيق ذلك المعنى على غير واقعه في الخارج ادّعاءً، فقد أكّد السّيّد الشّهيد أدلته البرهانيّة على بطلان هذه النظريّة بالوجدان «القاضي بأنّ إسباغ صفات المعنى الحقيقي ادّعاءً على شيء قد يؤدي عكس المقصود للمتجوّز، فمن يريد أن يبالغ في جمال يوسف فيقول: إنه «بدر» ليس في ذهنه إطلاقاً ادّعاء أن يوسف مستدير كالبدر، وإلاّ لفقد جماله كإنسان، لأنّ صفات البدر إنّما تكون سبباً للجمال في البدر بالذات لا في شيء آخر.

وعلى هذا الأساس، فما ذكره السكاكي لا يصلح أن يكون تفسيراً عاماً للتجوّز» (انظر تقريراتنا لبحث السّيّد الشّهيد: «بحوث في علم الأصول»، ١/ ١١٩).

وقد استطاع هذا الفكر العملاق، على أساس التوفيق بين خصيصته المنطقيّة

والعلميّة في الاستدلال، وبين مراعاة المنهجيّة الصحيحة المنسجمة مع كلّ علم، أن يتناول في كلّ حقل من حقول المعرفة المنهج العلمي المناسب مع طبيعة ذلك العلم من دون تأثُّرٍ بالمناهج الغريبة عن ذلك العلم وطبيعته.

٧ ـ الجمع بين الذوق الفنّي والإحساس العقلائي

الذوق حاسة ذاتيّة في الإنسان يدرك على أساسها جمال الأمور وتناسقها. والذهنيّة العقلائيّة هي الأخرى يدرك بها الإنسان الطباع والأوضاع والمرتكزات التي ينشأ عليها العرف والعقلاء، ويبني على أساس منها الكثير من النظريّات والأفكار في مجال البحوث المختلفة كالدراسات التشريعيّة والقانونيّة والأدبيّة. وهي في الأعمّ الأغلب مجالات للبحث لا يمكن إخضاعها للبراهين المنطقيّة أو الرياضيّة أو التجريبيّة، وإنّما تحتاج إلى حاسة الذوق الفني والذهنيّة العقلائيّة والحسّ العرفي الأدبي. ونحن نجد في مدرسة السيّد الشّهيد الصّدر (قده) التّميز الكامل بين هذه المجالات وغيرها في العلوم والمعارف، ونجد أنّه كان يتناول المسائل في المجال الأوّل بالاعتماد على الذوق الموضوعي والإدراك العقلائي المستقيم حتّى استطاع أن يضع المنهج المناسب في هذه المجالات وأن يؤسّس طرائق الاستدلال الذوقي والعقلائي، ويؤصّل قواعدها ومرتكزاتها، خصوصاً في البحوث الفقهيّة التي تعتمد الاستظهارات العرفيّة أو المرتكزات العقلائيّة، فأبدع نهجاً فقهيّاً موضوعيّاً في مجال الاستظهار الفقهي خرجت على أساسه الاستظهارات من مجرد مدعيات ومصادرات ذاتية إلى مدعيات ونظريات يمكن تحصيل الإقناع والاقتناع فيها على أسس موضوعيّة..

وتحسن الإشارة إلى أنّه قلّما تجتمع النزعة البرهانيّة المنطقيّة في الاستدلال، مع الذوق الفنّي والحسّ العقلائي والذهنيّة العرفيّة في شخصيّة علميّة واحدة. فإنّنا نجد أنّ العلماء الذين مارسوا المناهج العقليّة والبرهانيّة من المعرفة وتفاعلوا مع تلك المناهج وطرائق البحث قد لا يحسّون بدقائق النكات العرفيّة والذوقيّة والعقلائيّة، ولا يبنون معارفهم وأنظارهم إلاّ على أساس تلك المصطلحات البرهانيّة، التي اعتادوا عليها في ذلك البحث العقلي. وكذلك العكس، فالباحثون في علوم الأدب

والقانـون وما شاكل نجدهم لا يجيدون صناعة البرهنة والاستدلال المنطقي، ولكن نجـد أنَّ مـدرسة سيّدنا الشَّهيد قد امتازت بالجمع بين هاتين الخصيصتين اللتين قلّما تجتمعـان معـاً، وتمكَّنت من التوفيق الدقيق في ما بينهما، واستخدام كلّ منهما في مجاله المناسب والسليم من دون تخبُّط أو إقحام ما ليس منسجماً.

٨ ـ القيمة العلميَّة والحضاريَّة لمدرسة السَّيِّد الشَّهيد

لقـد كان سيّدنا الشَّهيد الصَّدر مدركاً لتحديات الحضارة المعاصرة، وكان من ميزّات مدرسته أنّها استطاعت التصدّي لنسـف أُسس الحضارة الماديّة لإنسان العصر الحـديـث، بمنهـج علمـي نقـدي، يرتكـز على الموضوعيَّة في عرضه لهذه الأسس الماديَّة، ثمَّ توجيه النقد الموضوعـي لهـا، وكشف تهافتها وعدم قدرتها على علاج المشـاكـل التـي يتخبَّـط فيهـا الإنسـان المعـاصـر، سـواء فـي الغرب أم في العالم الإسـلامي، وقد جاء انهيار المعسكر الاشتراكي وتفكّك دولـه وأنظمته السياسيَّة، ليؤكِّـد صحَّة النقد الذي وجَّهه السَّيِّد الشَّهيد للأسس الفلسفيَّة التي يرتكز عليها هذا المذهب. أمَّا بالنسبة للمعسكر الرأسمالي فإنَّ المآسي والآلام التي أسفر عنها تطبيق فلسفتـه المـاديَّـة وتـرويجهـا تـزداد اتسـاعاً وانتشاراً، خصوصاً داخل الدول الفقيرة والتابعة لهذا المعسكر. في المقابل وبالمنهج العلمي والمنطقي نفسه استطاع أن يعيد الثقة بالإسلام وشريعته، عندما اكتشف نظرياته في عدد من الحقول المعرفيّة المهمة، مثل الاقتصاد والسياسة، ويُبرز تفـوّقهـا وانسجامها مع الواقع والمجتمع الإسلامي، وقدرتها على انتشال المجتمعات الإسلاميَّة من المشاكل التي تعاني منها، لقد استطاع السَّيِّـد الشَّهيـد أن يقـدِّم الحضـارة الإسلاميَّـة شـامخـة على أنقاض تلك الحضـارة المنسوفة، وعلى أسس علميَّة قويمة. وضمـن بنـاء شامل ومتماسك ومتين استطاع سيِّدنا الشَّهيد من خلاله أن ينزل إلى معترك الصراع الفكري الحضاري كأقوى وأمكن مـن خـاض غمـار هذا المعترك ووفِّـق إلـى تفنيد مزاعم ومتبنيّات الحضارة الماديّة المعـاصرة جميعهـا، واستطاع أن يخرج من ذلك ظافراً مظفَّراً وبانياً لصرح المدرسة العتيـدة والمستمـدة مـن منـابـع الإسـلام الأصيلـة والمتـصلـة بـوحي السماء ولطف الله بالإنسـان.

هذه نبذة مختصرة عن معالم مدرسة هذا المرجع والفيلسوف والعارف الربّاني والمجاهد الشّهيد التي أسَّسها وأشادها لبنة لبنة بفكره، ونمّاها مرحلة مرحلة بجهوده العلميّة المتواصلة، وهي تعبّر بمجموعها عن البعد العلمي، الذي هو أحد أبعاد هذه الشخصيّة العظيمة الفريدة في تاريخنا المعاصر.

* * *

السيّد محمّد باقر الصّدر
وتجديدات الفكر الإسلامي المعاصر

الأستاذ زكي الميلاد*

وضعيّات وسياقات

وضعيّات الفكر الإسلامي، في النّصف الثّاني من القرن العشرين، كانت متأثّرة إلى حدٍّ كبير بظهور الدّولة العربيّة الحديثة التي ورثت مرحلة ما بعد الاستعمار الأوروبي، لكنّها كانت امتداداً لأنساقه الثّقافية ومنظوماته الفكرية والمرجعية، التي أخذت منها كلّ ما يرتبط بتكوين الدّولة، وتشكيل مؤسّساتها وصياغة أنظمتها وقوانينها وتشريعاتها. المهمّة التي نهضت بها النُّخب السّياسية والثّقافية ذات النّزعة العلمانية، التي اكتسبت تعليمها من مدارس أوروبا وجامعاتها، وظلّت وثيقة الصّلة بالثّقافة الأوروبية. ومن الواضح أنّ هذه المهمّة لم تكن بعيدة عن أنظار الجهات الأوروبية المستعمِرة وتخطيطها، وهي الجهات التي كانت تدرك، أكثر من غيرها، أنّ مهمّتها لا تنتهي أو تتوقّف بمجرّد سحب سيطرتها العسكرية المباشرة عن المناطق التي استعمرتها. فأوروبا جاءت إلى هذه المنطقة لكي تبقى فيها وتجذّر وجودها وتربطها بمنظومتها الثّقافية والسّياسية والقانونية، وبنظام مصالحها القومية والاستراتيجية، وذلك لخلفيّات ترجع إلى طبيعة تاريخ هذه المنطقة ودياناتها وحضاراتها وتراثها، وهي الخلفيّات التي شكّلت بواعثها في الحروب الصّليبية ما بين القرنين: الحادي عشر والثالث عشر الميلاديين، والتي دفعت «نابليون» إلى أن يضمّ إلى حملته العسكرية على مصر بعثة علمية سنة ١٧٩٨م. فالغرب كان مسكوناً منذ القديم بالشّرق الذي عرفت فيه أقدم الحضارات، وظهرت فيه الدِّيانات السّماوية الكبرى، وعرف بأرض الرّسالات.

---

* باحث وكاتب من المملكة العربيّة السعوديّة، رئيس تحرير مجلّة الكلمة.

لـذلـك، فـإنَّ قيام الدّولة العربية الحديثة كان بداية لقطيعة معرفية ومرجعية، وصدامية فـي مـا بعـد مع المنظومة الثّقافية الإسلامية، تشهد على ذلك الطَّريقة التي تعاملت بها الدَّولة العربية مع كلِّ ما يرتبط بهذه الثّقافة من مؤسَّسات وهيكليّات.

فقد تعرَّضت هذه المؤسَّسات إلى الإهمال والإضعاف، ووضعت الدَّولة بعضها تحت وصايتها وهيمنتها، مثل المؤسَّسات الوقفية والمعاهد الدِّينية، وضيّقت على الجامعات الدِّينية، وقلَّصت من وجودها وفاعليتها، وأسَّست ما هو بديل عنها، وهي الجامعـات التي حاولت الدَّولة الاهتمام بها ورعايتها لضرورات بناء الدَّولة المدنية الحديثة والنهوض بها وتحديثها.

فـالثّقافـة الإسلاميَّـة لم تكن المنظومة المرجعية للدَّولة العربية الحديثة، فقد انقلبت عليها، وإن دوّنت في دساتيرها أنَّ الإسلام هو دين الدّولة الرَّسمي والمصدر الرَّئيسي للتَّشريع، أو المصدر الوحيد...، على اختلاف التَّعابير...، واشترطت أن يكون رئيس الـدَّولـة مسلماً، جميع هذه البنود التي دُوِّنت في مقدّمة الدَّساتير لم يكن لها أيّ أثـر حقيقي في علاقة مرجعية بالثّقافة الإسلامية، إلاَّ في بعض الجوانب الشَّكليَّة والطّقـوسيَّـة المخصَّصة لبعض المناسبات؛ حيث تحاول الدَّولة بتقصُّد أن تظهر شكلاً من علاقتها بالدِّين.

هذه الوضعيّات أسهمـت فـي تراجعات الفكر الإسلامي وركوده، والذي كان بارزاً في المنطقة العربية آنذاك هـو فكـر الإسلاميين المصريين، وبالذات المحسوبين على جماعة الإخوان المسلمين، والذيـن كان لهم دور مهمّ على الصَّعيد الفكري في أكثر المراحل والظُّروف حساسية وخطـورة، وذلـك بعد إلغاء الخلافة العثمانية سنة ١٩٢٤م، وتـوسُّـع النُّفـوذ الأوروبي وتغلغلـه فـي المنطقة العربية والإسلامية على مختلف الأصعدة.

لذلك، فإنَّ المقـولـة الرَّئيسية التي تمَّ التَّركيز عليها والانطلاق منها هي مقولة «شموليّة الإسلام»؛ وهي المقولة الفعّالة في مواجهة ما تعرَّضت له المنطقة من تجزئة وتقسيـم، ومـا تعـرَّض لـه الفكر الإسلامي من إشكاليّات حاولت الفصل بين الدِّين والدَّولة والشَّريعة والحياة.

هذا الدَّور الفكري البارز من طرف الإسلاميين المصريين لم يستمرّ على النَّسق نفسه وفي وتيرة متصاعدة، فقد تعرَّض لنكسات وتصادمات حدّت من فاعليته وتقدُّمه، بعد اغتيال القائد المؤسِّس لجماعة الإخوان المسلمين الشَّيخ «حسن البنَّا» (١٣٢٤ ـ ١٣٦٨هـ/ ١٩٠٦ ـ ١٩٤٩م) وإعدام المفكِّر القانوني «عبد القادر عودة» سنة ١٩٥٤م، والذي اشتهر بكتابه «التَّشريع الجنائي في الإسلام مقارناً بالتَّشريع الوضعي»، وكان إعدامه نتيجة التَّباينات الثَّقافية التي كانت وراء الصِّدام والتَّعارض بين جماعة الإخوان المسلمين وحكومة «جمال عبد النَّاصر»، وفي سنة ١٩٦٦م أعدم الشَّهيد «سيِّد قطب» (١٣٢٤ ـ ١٣٨٦هـ/١٩٠٦ ـ ١٩٦٦م)، أحد أكثر المفكِّرين الإسلاميين تأثيراً في الحياة الفكرية، العربية والإسلامية. هذه الأحداث كان لها أعمق الأثر على بنية جماعة الإخوان وتكوينها وعلى مساراتها والأوضاع التي وصلت إليها.

ما نخلص إليه هو أنَّ الدَّولة العربيَّة الحديثة لم تكن لها إسهامات حقيقيَّة في تطوُّر الفكر الإسلامي، ليس هذا فقط، بل كان دورها عكسيَّاً، فقد أسهمت في تراجع حركيَّة هذا الفكر وتوقُّفها، بعد أن قطعت صلتها به معرفيَّاً ومرجعيَّاً إلاَّ في نطاقات محدودة ولحاجات توظيفيَّة وشكلانيَّة. فالدَّولة، بمؤسَّساتها وأجهزتها، كانت المؤثِّر الأكبر على مجريات الأمور؛ إذ إنَّها فتحت المجال أمام نشاط النُّخب العلمانيَّة التي تعاظم دورها، لذلك وجد الفكر الإسلامي نفسه مدفوعاً لحماية ثغوره الفكريَّة، والتشدُّد تجاه مسألة الهُويَّة، وبتعبير الدّكتور «محمَّد محمَّد حسين»، في عنوان كتابه سنة ١٩٦٦م: «حصوننا مهدَّدة من داخلها». ومعظم كتابات الإسلاميين آنذاك كانت متأثِّرة بتلك السِّياقات، وكانت تغلب عليها النَّزعة الدِّفاعية التي تستشعر الخطر والتآمر الدَّاخلي والخارجي، والتَّأكيد على مبدأ الثِّقة بالإسلام بوصفه خياراً حضاريَّاً شاملاً، أو بوصفه عقيدة وحياة كما درجت على ذلك العديد من الكتابات الإسلاميَّة. والتَّقويمات تكاد تتوافق حول تلك المرحلة والوضع الذي كان عليه الفكر الإسلامي خلالها؛ وذلك لشدّة وضوحها والتَّعبير المتزايد عنها في أدبيَّات الإسلاميين.

في ظلِّ تلك الوضعيَّات، جاءت كتابات السيِّد «محمَّد باقر الصَّدر» (١٣٥٣ ـ ١٤٠٠هـ/ ١٩٣٥ ـ ١٩٨٠م)، التي كانت حدثاً فكريَّاً بارزاً استوقف انتباه مختلف النُّخب المتعارضة في رؤيتها الفكريَّة والثَّقافيَّة، بالمستوى العلمي والمنهجي الذي

كانت عليه، وبقوّة المنطق والبرهان والتَّحليل والنَّقد، وبالسّمات الشَّاخصة بوضوح كبير على تلك الكتابات. فمنذ صدور كتاب «فلسفتنا» سنة ١٩٥٩م، الذي تلاه كتاب «اقتصادنا» سنة ١٩٦١م، وكتاب «البنك اللَّاربوي في الإسلام» سنة ١٩٦٩م إلى كتاب «الأسس المنطقيّة للاستقراء» سنة ١٩٧٢م، والأنظار تتوجَّه باهتمام كبير نحو هذه الكتابات، وقد تعزَّز هذا الاهتمام بتلاحق هذه المؤلَّفات وتنوُّع موضوعاتها، وهي من الموضوعات الدَّقيقة والمعقَّدة والصَّعبة حسب تصنيفها العلمي، وقد توقَّف، أو تراجع، الإبداع والابتكار العلمي فيها في الكتابات الإسلاميّة المعاصرة، وبالذَّات خلال النّصف الثَّاني من القرن العشرين. فلم تكن هناك تراكمات معرفيّة تسهم في بناء لبنات هذه العلوم وفي تطوُّرها العلمي والمنهجي، بحيث نعدّها متَّصلة بكتابات السَّيِّد «الصَّدر»، أو من أرضيَّات التَّأسيس والتَّكوين المعرفي والمنهجي.

ففي حقل الفلسفة، هناك تراجعات كبيرة في دراسات الإسلاميين لهذا الحقل الذي يعدّ من أقدم حقول المعرفة. ولعلَّ الكتاب الجدير بالذِّكر، في هذا المجال، والذي يسبق كتاب «فلسفتنا» هو كتاب «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة» للشَّيخ «مصطفى عبد الرَّازق» (١٣٠٢ ـ ١٣٦٦هـ/ ١٨٨٥ ـ ١٩٤٦م)، الصَّادر سنة ١٩٤٤م، وهو في الأصل محاضرات دراسيّة ألقاها المؤلِّف في الجامعة المصريّة أواخر الثَّلاثينات، إلى جانب كتاب آخر صدر سنة ١٩٤٧م للدّكتور «إبراهيم مدكور» عنوانه: «في الفلسفة الإسلاميّة: منهج وتطبيق»، وقد اختلف المنحى الموضوعي والمنهجي بين هذه المؤلَّفات، فكتاب «عبد الرَّازق» كان القصد الأساسي منه الدِّفاع عن أصالة التَّفكير الفلسفي عند المسلمين، وأسبقيَّة النَّظر العقلي في الإسلام قبل تدخُّل العوامل الأجنبيَّة، وذلك في سياق نقد آراء بعض المفكِّرين الغربيين في أحكامهم على الفلسفة الإسلاميَّة منذ مطلع القرن التَّاسع عشر إلى أواخر الثَّلاثينات من القرن العشرين: وهو المنحى الذي عكسه «مدكور» في كتابه. فإذا كان الكتاب الأوَّل أقرب إلى تاريخ الفلسفة، والثَّاني دراسة في المنهج والتَّطبيق، فإنَّ كتاب «فلسفتنا» يبحث في صلب الفلسفة ومرتكزها الرَّئيسي، أي في نظريّة المعرفة، وهي حسب السَّيِّد «الصَّدر» نقطة الانطلاق الفلسفي لإقامة فلسفة متماسكة عن الكون والعالم، فما لم تحدّد مصادر الفكر البشري ومقاييسه وقيمه لا يمكن القيام بأيّ دراسة مهما كان

لونها، وهي القضيَّة، كما يضيف السَّيِّد «الصَّدر»، التي تدور حولها «مناقشات فلسفيَّة حادَّة تحتلُّ مركزاً رئيسيّاً في الفلسفة، وخاصَّة الفلسفة الحديثة»[1]. إلى جانب هذا الاختلاف المنهجي، هناك أيضاً الاختلاف في الدَّواعي والبواعث، فالكتابان الأوَّلان كانت بواعثهما تستجيب لحاجات معرفيَّة ذات علاقة بالآراء والأحكام ووجهات النَّظر، أمَّا كتاب «فلسفتنا» فكان يستجيب لحاجات موضوعيَّة في الدَّرجة الأساسيَّة، نتيجةً لتعاظم الأفكار الشُّيوعيَّة والماركسيَّة في العراق والعالم العربي خلال حقبة الخمسينات، وهذه النُّقطة هي كذلك من ملامح المفارقات، فقد كان الكتَّاب الغربيّون وأفكارهم معنيِّين بالجدل والنِّقاش في الكتابين السَّابقين، وبالذَّات أفكار المفكِّر الفرنسي «أرنست رينان» الاستفزازيَّة والسِّجاليَّة في تصوير العقل العربي بالدُّونيَّة وعدم تفوُّقه في النَّظر العقلي والفلسفي، بينما كان كتاب «فلسفتنا» سجالاً نقديّاً ومعرفيّاً مع الشّيوعيين والماركسيين بصورة رئيسيَّة.

أمَّا كتاب «اقتصادنا» فالصُّورة حوله أوضح بكثير، فالكتابات الإسلاميَّة، في هذا الحقل، لم يكن مشهوداً لها بالتَّفوُّق والتَّجديد والابتكار، قبل كتاب «اقتصادنا» وبعده بما يقارب العقدين من الزَّمن. فقبله كانت المساعي الأكثر جدِّية، كما يرى الدّكتور «شبلي الملاَّط»، متمثِّلة بما خلَّفه «ابن خلدون» (٧٣٢ ـ ٨٠٨هـ/ ١٣٣٢ ـ ١٤٠٦م) من تراث يصفه بالقهيب، ويستشهد على ذلك بكتاب «موسوعة الاقتصاد الإسلامي» الذي صدر في مجلَّدين بالقاهرة سنة ١٩٨٠م، لمؤلِّفه «محمَّد عبد المنعم الجميل»؛ حيث أطال الحديث عن مقدّمة «ابن خلدون»، مع أنّ جهوده في هذا المجال، كما يضيف «الملاَّط»، ليست فريدة أو جديدة؛ إذ سبقه في الاستفادة من تلك المقدِّمة العالم القانوني «صبحي المحمصاني» في أطروحته للدّكتوراه عن «الآراء الاقتصاديّة لابن خلدون»، وقد قدَّمها في العشرينات من القرن الأخير. أمَّا بعده، فقد صدرت أعداد كبيرة من الكتب والمقالات حول الاقتصاد الإسلامي في الإنكليزيَّة كما في العربيَّة، لكنَّ الكثير منها، حسب رأي «الملاَّط»، يميل إلى العموميَّات ويفتقر إلى الدِّقَّة، الأمر الذي يحول دون صدور بحوث جدِّيَّة ومنهجيَّة، لهذا السَّبب، والكلام للملاَّط، تتَّسم كتابات «محمَّد باقر الصَّدر» في الاقتصاد والحقل المصرفي بأهمِّيَّة بارزة. فقبالة خلفيَّة كلاسيكيَّة لم يكن فيها وجود لعلم

الاقتصاد، يقصد بذلك عصر «ابن خلدون»، وعالم إسلامي لم يخرج مع حلول عام ١٩٦٠م بأيّ فكرة متساوقة ومتماسكة في هذا المجال، أعدَّ «الصَّدر» كتابين جدِّيين ومطوَّلين عن الموضوع هما: «اقتصادنا» و «البنك اللَّاربوي في الإسلام»[٢].

أمَّا في حقل المنطق، فإنَّ كتاب «الأسس المنطقيَّة للاستقراء» يُعَدّ من المؤلَّفات الأقلّ شهرة؛ بمعنى أنَّه لم يُعرف على نطاق واسع مقارنة بالكتابين المذكورين، مع أنَّه الكتاب الذي يرى تلامذة المؤلّف أنّه من أكثر مؤلّفات السَّيِّد «الصَّدر» التي تبرز عبقريَّته العلميَّة. ولا شكَّ في أنَّ الكتاب يبرز هذا التَّفوُّق العلمي والفكري، فقد اقتحم حقلاً فائق الدُّقَّة في نمطيه: القديم والحديث، بكفاءة علميَّة عالية، وبثقة علميَّة كبيرة من المؤلِّف، حيث اعتبر محاولته في هذا الكتاب «إعادة بناء نظريَّة المعرفة على أساس معيَّن»[٣]؛ أي على أساس اجتهادي خاصّ به. ومن الواضح أنَّ الكتابات الإسلاميَّة في هذا الحقل، لا أقلّ في القرن الأخير، لم تسجِّل تفوُّقاً يذكر أو ابتكارات ذات قيمة معرفيَّة، والذي كان سائداً إمَّا يتناول تاريخ المنطق بطريقة مدرسيَّة، أو لا يتجاوز المنطق الكلاسيكي القديم الذي ينتسب إلى «أرسطو» مؤسّسه الأوَّل، وهو المنطق الذي استطاع أن يفرض سيطرته لقرون طويلة، وعلى حضارات مختلفة، بما في ذلك الحضارة الإسلاميَّة، مع أنَّه تعرَّض لنقد علمي محكم ومتماسك من العلماء المسلمين يرجع بعضه إلى القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، مع ذلك هيمن المنطق الأرسطي حتَّى على الحوزات والجامعات الدِّينيَّة التي يعرف عنها الحذر في اختيار مناهجها الدِّراسيَّة. أمَّا عنصر التَّميُّز في محاولة السَّيِّد «الصَّدر» فيتمثَّل في قدرته النَّقديَّة والتَّحليليَّة وسعيه الجادّ في التَّوصُّل لابتكارات وأفكار جديدة. فالكتاب يحاول أن يعالج عجز المنطق الأرسطي عن إعطاء تفسير مقبول للدَّليل الاستقرائي، كما يدرس المذهب التَّجريبي الحديث الذي لا يمكنه، حسب السَّيِّد «الصَّدر»، أن يقدِّم التَّفسير الأساسي للدَّليل الاستقرائي. ثمَّ ينتقل الكتاب من النَّقد والتَّحليل إلى التَّأسيس والابتكار. وفي نظر الدّكتور «عبد الكريم سروش» الذي كانت له محاولة نقديَّة لعلَّها الأولى التي تتناول هذا الكتاب، فهو يحوي حسب رأيه على «أبدع الأفكار والابتكارات الفلسفيَّة للشَّهيد السَّيِّد «محمَّد باقر الصَّدر»، وهو إلى ذلك من أحلى ثمرات ذهنه الوقّاد وعقله

الباحث المبدع. وما نستطيع أن نقوله بجرأة هو أنَّ هذا الأثر يمثّل أوّل كتاب يصدر من يراع عالم وفقيه مسلم طوال التّاريخ الإسلامي، يتناول واحدة من أهمّ المسائل المصيريّة في فلسفة العلم والمنهج المعرفي العلمي، تعاطاها المؤلّف ببصيرة وإحاطة كاملة ترافقت مع عقل وآراء حكماء الشّرق والغرب والتّعامل معها نقديّاً. وفي الوقت نفسه لا يزال «الأسس المنطقيّة» هو أكثر كتب هذا العظيم خفاء وعدم شهرة، فهو لا يزال مجهولاً خفيّاً لا يعرف اسمه ولا قدره»(٤).

ما أريد التّوصّل إليه هو أن كتابات السّيّد «الصّدر» لم تكن تستند على تراكمات معرفيّة سابقة عليه، تعكس تنامي تلك العلوم وتطوّرها، في نطاق الكتابات العربيّة والإسلاميّة، وإنّما هي تأسيسات واجتهادات وابتكارات لا تحسب أو تصنّف إلاّ إلى صاحبها ومؤلّفها، وهذا من أكثر ما يميّز هذا العطاء الفكري ويلفت النّظر إليه، وهو عطاء يمكن النّظر إليه بوصفه يمثّل أبرز انعطافات الفكر الإسلامي خلال العقود الأولى من النّصف الثّاني للقرن الأخير وأهمّها. الانعطافة المقطوعة الصّلة بما قبلها كما أوضحت ذلك، وبما بعدها أيضاً كما سوف أشرح ذلك لاحقاً.

تحوّلات وتاريخات

ما نجزم به هو أنَّ كتابات السّيّد «الصّدر» تؤرّخ لتحوّل فكري في غاية الأهمّيّة والتّطوّر عند النّظر إلى سياقات تحوّلات الفكر الإسلامي المعاصر، فالتّراجع، أو الرّكود، الذي كانت عليه حركيّة هذا الفكر خلال تلك المدّة، يختفي، وإذا بتلك الحركيّة تشهد قفزة نوعيّة تصعد بها نحو مستويات متقدّمة بظهور تلك الكتابات.

هذا التّحوّل، على قيمته المعرفيّة والمنهجيّة، لم يؤرّخ له بإدراك، أو بغير إدراك، في الكتابات العربيّة والإسلاميّة التي حاولت أن تؤرّخ لحركة الأفكار الإسلاميّة الحديثة والمعاصرة في تطوّراتها وتحوّلاتها على أساس منهجيّة التّقسيمات والتّحقيبات الزّمنيّة والتّاريخيّة، مع معرفتنا بأنَّ هذا النّوع من الاهتمام قد تراجع في الكتابات العربيّة، ولم تتحفّز له الكتابات الإسلاميّة. فالكتابات العربيّة، في هذا المجال، توقّفت في أزمنة معيّنة، ولم تستكمل في الأزمنة التي جاءت بعدها مع أنّها كانت متأثّرة بأرضيّاتها ومكوّناتها وشروطها. والمحاولات الأبرز هي تلك التي لم تتجاوز العقود الأولى من القرن العشرين، مثل محاولة «ألبرت حوراني» في كتابه:

«الفكر العـربـي في عصر النَّهضة» الذي اشتهر كثيراً في هذا المجال، والذي يتناول الحقبة مـا بيـن ١٧٩٨ و١٩٣٩م، أو كتاب «علي المحافظة»: «الاتّجاهات الفكريّة عند العرب في عصر النَّهضة»؛ حيث يؤرِّخ للحقبة الممتدَّة ما بين ١٧٩٨ و١٩١٤م، وهكـذا كتـاب «هشام شرابي»: «المثقَّفون العرب والغرب» الذي يبحث في الحقبة التـي يطلـق عليها عصر النَّهضة، ما بين ١٨٧٥ و١٩١٤م. والمحاولة التي تجاوزت تلـك الحقبـة امتـدَّت ما بين ١٩٣٠ و١٩٧٠م للدّكتور «محمَّد جابر الأنصاري» في كتابه: «تحوُّلات الفكر والسّياسة في الشَّرق العربي».

أمَّـا الكتابـات الإسلاميَّة فإنَّ الأبرز من بينها كتاب «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي» للدّكتور «محمَّد البهي» الذي تتبَّع حركة الأفكار الإسلاميَّة إلى حقبة الخمسينات. والمحاولات التي جاءت بعد ذلك، على قلَّتها ومحدوديَّتها، فـإنَّ أشهـرهـا كتاب «أسس التَّقدُّم عند مفكّري الإسلام في العالم العربي الحديث» للدّكتور «فهمي جـدعـان»، وهو العمل الذي يتوجَّه إليه النَّقد أكثر من غيره، وذلك من جهـة مـوضـوعـه ومنهجه؛ فقد بذل المؤلِّف جهداً واضحاً في تتبُّع أفكار علماء العالم العربي المسلمين ومفكّريه، بمشرقه ومغربه، على مدار قرن كامل، مع تأكيده وحرصه، كما يقـول، على «إحيـاء أعمال عدد من المفكّرين العرب المسلمين الذين أهملتهم الدّراسات الحديثة بالإجمال إهمالاً لا يغتفر»[٥]. هذه الالتفاتة من الدّكتور «جدعان» ترتدُّ عليه بصورة أشدّ، وبشكـل لا يغتفـر، كما في عبارته، إذ إنّه أهمل وألغى أعمال العلماء والمفكّرين الشّيعة في العالم العربي وكتاباتهم وأفكارهم، وفي مقـدّمتهـم السَّيِّـد «الصَّـدر»، الـذي اعتبـر الـدّكتور «الملاَّط» مؤلّفاته بأنَّها «ضامنة لصـاحبهـا، في تاريخ العالم الإسلامي في القرن العشرين، منزلة توازي في رفعتها تلـك التي يحظى بها المصلحون العظماء من وزن «جمال الدِّين الأفغاني» و«محمَّد عبـده»[٦]. ويضيف في مكان آخر: «فقد حوَّله نشر كتابيه: «فلسفتنا» و«اقتصادنا»، إلـى المنظِّـر الأوَّل للنهضـة الإسلاميَّة»[٧]. هذا الكلام من الدّكتور «الملاَّط» يقوله بتجرُّد وبنزعة أكاديميَّة، ولـم يخـاطب به العالم العربي، فقد كتبه في الأصل باللُّغة الإنكليـزيَّـة، ونـال عليـه جـائـزة «جمعيَّة الدّراسات الشَّرق الأوسطيَّة» في الولايات المتَّحدة الأمريكيَّة لأفضل مؤلَّف أكاديمي لعامي ١٩٩٣ و١٩٩٤م.

والحقيقة أنّ كلّ من اطّلع على مؤلّفات السَّيِّد «الصَّدر» لا يمتلكه إلاَّ أن يقدّر هذا العالم أرفع تقدير، وهذا هو حال العديد من الباحثين والمفكِّرين الذين يختلفون في اتِّجاهاتهم الفكريّة حين تعرَّفوا على تلك الكتابات. لذلك سوف ننظر دائماً إلى كتاب الدّكتور «جدعان»، ونرى أنّه يتّصف بالنَّقص والإجحاف والإقصاء الذي لا يغتفر لمؤلِّفه، مع تقديرنا لقيمة الكتاب وموضوعه والجهد الواسع المبذول فيه. وإذا حاولنا أن نتحرَّى تفسيراً لموقف الدّكتور «جدعان»، فقد نتوصَّل إلى شيء من ذلك القبيل لعلَّه يصلح أن يكون تفسيراً لموقفه، وذلك في كتاب آخر له بعنوان: «نظريّة التُّراث»؛ حيث يصنِّف العالم العربي بأنّه عالم سنّي في سياق حديثه عن «نظريّات الدَّولة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر» وتسويغه لعدم التَّطرُّق إلى نظريّات الشيعة حين يصل إلى حدث التَّحوُّل الإسلامي في إيران، وبنصّ عبارته: «لا مكان للخوض في هذا البحث في نظريّات الشِّيعة في الدَّولة، لأنَّ المفكِّرين العرب المسلمين الذين يدور عليهم هذا البحث ينتمون جميعاً إلى العالم العربي الذي هو عالم سنّي. لكن يمكن التَّعرُّف على مبادئ الفكر الشِّيعي الإيراني المعاصر في هذه المسألة»[8]. ويذكر بعض المؤلَّفات الشِّيعيّة الإيرانيّة، مثل كتاب «الحكومة الإسلاميّة» للإمام «الخميني» (١٣٢٠ ـ ١٤٠٩هـ/١٩٠٢ ـ ١٩٨٩م) وكتاب «معالم الحكومة الإسلاميّة» للشَّيخ «جعفر سبحاني»، ويضيف إليها كتاب السَّيِّد «الصَّدر»: «الإسلام يقود الحياة» في طبعته الخاصَّة بوزارة الإرشاد الإسلامي. فإذا كانت قناعة الدّكتور «جدعان» بأنَّ الشِّيعة الموجودين في العالم العربي ليسوا عرباً فإنّه يقع في خطأ فادح لا يليق به على الإطلاق. نقول هذا من غير أن نتوسَّع في نقض هذا الخطأ.

في مقابل ذلك، يأتي العمل الذي أنجزه «منير شفيق» في كتابه: «الفكر الإسلامي المعاصر والتَّحدِّيات» وهو أشبه ما يكون ببليوغرافيا لقضايا الفكر الإسلامي المعاصر ومسائله ومفاهيمه؛ حيث تتبّع بجهد واضح نصوص علمائه ومفكِّريه وكتاباتهم، ومع أنّه حصر عمله في أهل السُّنَّة العرب لأسباب منهجيّة كما يقول، إلاَّ أنّه ألمح إلى أهمِّيّة ما قدَّمه الشِّيعة العرب، وبعبارته لم تتعرَّض هذه الورقة، كما يصف عمله، «لدراسة الفكر الذي أنتجه علماء ومفكِّرون من أهل الشِّيعة العرب، بالرُّغم من أهمِّيّته الموازية، لسبب نقص في بعض المراجع التي

أرَّخت لها، ولأسباب منهجيّة؛ علماً أنَّ لهذا الفكر إسهامات جادَّة وهامَّة، يظلُّ كلُّ بحث عن الفكر الإسلامي المعاصر في البلدان العربيّة ناقصاً إن لم يدرسها. الأمر الذي يتطلَّب إجراء دراسات تناسق في تاريخها بين مختلف إسهامات الفكر الإسلامي المعاصر سنِّيّاً وشيعيّاً وعالميّاً»[٩]. ومع ذلك، فإنَّ المؤلِّف لم يستطع أن يتجاوز إسهامات السَّيِّد «الصَّدر» الذي تكرَّر ذكره في ثمانية مواقع من الكتاب، فيصف مؤلَّفاته بأنَّها من الدِّراسات العميقة والجادَّة[١٠]، ويخصّ بالذّكر كتابيه: «اقتصادنا» و «فلسفتنا»، فعن الأوَّل يقول: «أمّا كتاب اقتصادنا للإمام محمَّد باقر الصَّدر فيمثِّل موقعاً علميّاً مرموقاً، لا من جهة الفقه فحسب، وإنّما أيضاً من جهة علم الاقتصاد. وقد أثبت قدرة عالية في مناقشة النَّظريّات الاقتصاديّة في الماركسيّة والرأسماليّة»[١١]. أمّا كتاب «البنك اللاَّربوي في الإسلام» فيصفه «بجهد علمي فائق الأهمّيّة»[١٢].

لذلك فأيُّ محاولة تؤرِّخ لتطوُّر الأفكار الإسلاميّة المعاصرة، على أساس منهجيّة التَّقسيم والتَّحقيب التَّاريخي والزَّمني، وتستثني كتابات السَّيِّد «الصَّدر»، أو تُغَيِّبه لأيّ سبب كان، هي محاولات ناقصة، ولا تفسّر إلاّ على خلفيّات غير موضوعيّة وعلميّة. والمحاولات التي وقعت في مثل هذا الإشكال تعامل معها المثقَّفون الشِّيعة بنقد شديد يصاحبه في العادة إحساس نفسي غير مريح. وهذا ما يفسِّر الطَّابع العاطفي والنَّفسي المهيمن على بعض الكتابات التي نشرها بعض تلامذة السَّيِّد «الصَّدر» أو المقرَّبين منه، حيث تنطلق في الغالب بدافع المظلوميّة أو التَّجاهل، فتندفع نحو المبالغة أحياناً في تصوير شخصيّة السَّيِّد «الصَّدر» ومنزلته الفكريّة، مع ما له من عظمة وعبقريّة. إلاّ أنَّ هذه الصُّورة قد تغيَّرت بشكل كبير مع حدث الثَّورة الإسلاميّة في إيران؛ حيث اكتسب السَّيِّد «الصَّدر» معرفة واسعة، لكن ليس بصفته الفكريّة ونبوغه في هذا الجانب، وإنّما بصفته السِّياسيّة كزعيم معارض في العراق، خصوصاً بعد استشهاده المفجع سنة ١٩٨٠م. فقد غطَّت شهرته السِّياسيّة، خلال مدَّة وجيزة، على شهرته الفكريّة، وتوجَّهت إليه الأنظار باهتمام كبير من تلك النَّاحية. ولعلَّ في دراسة الدّكتور «الملاَّط» شهادة على هذه الحقيقة، فقد تعرّف إلى السَّيِّد «الصَّدر» من وجهته السِّياسيّة بوساطة صوره التي عُلِّقت على

جدران المناطق الشِّيعيَّة في بيروت بعد استشهاده؛ حيث كان يمرّ في طرقها وشوارعها تجنُّباً لزحمة السَّير وهو في طريقه إلى الجامعة اليسوعيَّة التي تقع في الشّقّ الشَّرقي من بيروت، وذلك في شتاء سنة ١٩٨١ ـ ١٩٨٢م، قبيل الغزو الإسرائيلي للبنان، وقد قاده هذا التّعرُّف، بعد سلسلة مواقف، إلى أن يكتشف الوجهة الفكريَّة للسَّيِّد «الصَّدر»، فقاده هذا الاكتشاف إلى قرار الكتابة عنه. فقبل الثَّمانينات، كما يرى «الملاَّط»، كان السَّيِّد «الصَّدر» عالماً مجهولاً في العالم العربي، ولا يعني لأحد في الشَّرق الأوسط، باستثناء قلّة من المتبحّرين في العلم والدِّراسة، أكثر من مجرَّد كتاب، عنوانه: «اقتصادنا»، وعشيّة فاجعة في العراق، انتهت بالإعدام في ظروف غامضة. لكن هذه الصُّورة، كما يضيف «الملاَّط»، قد تغيَّرت في الثَّمانينات، وكان «حنّا بطاطو» قد لفت الانتباه إلى أهمِّيَّة «الصَّدر» بالنِّسبة إلى حركات المقاومة الشِّيعيَّة السِّريَّة في العراق، في مقال نشرته له عام ١٩٨١م، فصليَّة «ميدل إيست جورنال» التي تصدر في واشنطن.. وفي خلال مدَّة قصيرة، أصبح من المستحيل تجاهل أهمِّيَّة «الصَّدر» في انبعاث الحركات السِّياسيَّة الإسلاميَّة في العراق، وفي العالم الشِّيعي، وحتَّى في العالم الإسلامي كلِّه. فقد عدّه كتّاب، قارنوا بين ظواهر الحركات الإسلاميَّة في الشَّرق الأوسط، محوريّاً في ما يتعلَّق بالعراق. ثمَّ جاء الإقرار بهذه الأهمِّيَّة من إسرائيل، وبعدها فرنسا؛ حيث خصَّته بملفّ مطوّل عام ١٩٨٧م، مجلَّة جديدة، حسنة الاطِّلاع على شؤون المنطقة[١٣]، كما يصفها «الملاَّط».

ولا شكّ في أنَّ كتابات بعض الإسلاميين العراقيين، في تلك الآونة، أسهمت في تعزيز الوجهة السِّياسيَّة للسَّيِّد «الصَّدر»، الوجهة التي تزايدت، وكانت على حساب وجهته الفكريَّة التي هي بالتَّأكيد الأبرز والأعمق والأكثر جوهريَّة في شخصيَّة السَّيِّد «الصَّدر».

تجديدات وتطويرات

لقد كشفت مؤلَّفات السَّيِّد «الصَّدر» عن مدى الجهد الذي بذله في تكوين هذه المعارف، وفي غير حقل معرفي، فقد أصبح متمكِّناً وبارعاً فيها، وناقداً لها، ومجدِّداً في الرُّؤية الإسلاميَّة المتَّصلة بها، كمحاولته، مثلاً، اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام.. وهذه العلوم لم تكن من الحقول الدِّراسيَّة في البيئة العلميَّة

التي كان ينتسب إليها في مدينة النَّجف الأشرف بالعراق، والتي تعرف بالحوزة العلميَّة الدِّينيَّة. والذي كان سائداً من تلك العلوم، كالفلسفة والمنطق، لا يتجاوز الجانب القديم منها، ولا يتعدَّى إلى الجانب الحديث، الذي نشأ وتطوَّر في منظومة الفكر الأوروبي الحديث، وامتدَّ إلى نطاق عالمي واسع؛ حيث أصبح هو المهيمن على دراسات التَّعليم العالي في المعاهد والجامعات، بما في ذلك جامعات العالم العربي والإسلامي.

فالسَّيِّد «الصَّدر»، وإن كان قد درس هذه العلوم في جوانبها التَّقليديَّة القديمة، إلاَّ أنَّه بالتَّأكيد لم يدرسها في جوانبها الحديثة، وهي الجوانب التي برع فيها واشتهر بها. الأمر الذي يلفت النَّظر إلى مستوى التَّثقيف والمعرفة والاطِّلاع الذي بذله السَّيِّد «الصَّدر» في هذه الحقول. وهو الاستفهام الذي حمله معه الدّكتور «محمَّد شوقي الفنجري»، أستاذ مادَّة الاقتصاد بجامعة القاهرة، في لقائه بالسَّيِّد «الصَّدر» في بيته، عن أيِّ جامعة من جامعات العالم تلقَّى دراسته[١٤]؟ كما أنَّ هذه المؤلَّفات أظهرت درجة الوعي والإدراك اللذين اتَّصف بهما السَّيِّد «الصَّدر» تجاه علاقة الدِّين بالثَّقافة، والشَّريعة بالحياة، والإسلام بالعصر، وتجاه حركة الأفكار وتطوُّر الثَّقافات، وانعكاساتها على المجتمعات العربيَّة والإسلاميَّة. وهو الذي طوَّر بنفسه هذا الوعي بالمستوى الذي وصل إليه، حتَّى لو كان متأثِّراً بالنَّشاطات الإصلاحيَّة التي نهض بها بعض المصلحين السَّابقين عليه في داخل العراق بوجه خاصّ، أمثال الشَّيخ «محمَّد حسين آل كاشف الغطاء» (١٢٩٥ ـ ١٣٧٣هـ/ ١٨٧٦ ـ ١٩٥٤م)، والسَّيِّد «هبة الدِّين الشَّهرستاني» (١٣٠١ ـ ١٣٨٦هـ/ ١٨٨٤ ـ ١٩٦٧م)، والشَّيخ «محمَّد رضا المظفَّر» وآخرين. الوعي الذي قاده لأن يقتحم علوم العصر والمعارف الإنسانيَّة، لكي يبرهن على جدارة الإسلام وقدرته على أن يقدِّم معالجة لمشكلة النِّظام الاجتماعي، وينفرد بمنهج ورؤية يختلفان كلِّياً وجذريّاً، وفي المنظور الفلسفي والكوني العامّ والشَّامل، عن النِّظامين الرَّأسمالي والشُّيوعي، ويقدِّم الإسلام في صورته الحضاريَّة المشرقة ليكسب به ثقة العالم. فكان طموحه، في نهاية المطاف، كما يقول: تكوين «صورة ذهنيَّة كاملة عن الإسلام، بوصفه عقيدة حيَّة في الأعماق، ونظاماً كاملاً للحياة، ومنهجاً خاصّاً في التَّفكير والتَّربية»[١٥].

فقد استطاع السَّيِّد «الصَّدر» أن يعيش العصر، ويصنع لنفسه حضوراً في قمَّة العلم والثَّقافة، وهو في بيئة كثيراً ما يتوجَّه إليها النَّقد من العلماء المصلحين داخلها بانغلاقها وجمودها وتقليديَّتها وانقطاعها عن قضايا العالم والعصر والحياة. والذي يعرف طبيعة هذه البيئة ومكوّناتها وشروطها يدرك كم يحتاج المرء إلى شجاعة نفسيَّة وجهود فكريَّة لكي يتغلَّب على عقبات كثيرة وتقاليد ضاغطة ونظام شديد التَّمسُّك بموروثاته الموغلة في القدم.

وحينما استحوذت هذه العلوم الحديثة على اهتمامات السَّيِّد «الصَّدر»، لم تتأثَّر اهتماماته التَّخصُّصيَّة والأصليَّة، بالعلوم التي تعدّ «الأساسيَّة»، حسب النِّظام التَّعليمي الدِّيني السَّائد في الحوزات العلميَّة، وأهمُّ هذه العلوم، بصورة خاصَّة، الفقه وعلم أصول الفقه، ولم يشكِّك أحد بقدرته الاجتهاديَّة والاستنباطيَّة في هذه العلوم، فقد شملها بتجديداته وتطويراته، خصوصاً في جوانب المنهجيَّة التي هي من أكثر الجوانب حاجة للتَّجديد في تلك العلوم وطبيعة مناهجها. ففي مجال الفقه، كانت له محاولة لتطوير ما يعرف في الدِّراسات الدِّينيَّة الشِّيعيَّة بالرِّسالة العمليَّة في كتابه: «الفتاوى الواضحة»، فقد كان يسعى لأن تكون هذه الرِّسالة على غير النَّمط التَّقليدي المتوارث وباللغة التي لا تفهم إلاَّ بصعوبة حتَّى عند المتعلِّمين والمثقَّفين، واقترح منهجيَّة جديدة لتقسيم الأحكام الشَّرعيَّة، حيث قسَّمها إلى أربعة أقسام، هي:

١ ـ العبادات، وتشمل الطَّهارة والصَّلاة والصَّوم والاعتكاف والحجّ والعمرة والكفَّارات.

٢ ـ الأموال، وهي على نوعين: الأموال العامَّة، وتشمل كلّ مال مخصَّص لمصلحة عامَّة، وتدخل ضمنها الزَّكاة والخمس. والأموال الخاصَّة، وهي ما كان مالاً خاصّاً.

٣ ـ السّلوك الخاصّ، وهو كلّ سلوك شخصي للفرد لا يتعلَّق مباشرة بالمال، ولا يدخل في عبادة الإنسان لربِّه.

٤ ـ السّلوك العام، وهو سلوك وليّ الأمر في مجالات الحكم والقضاء والحرب ومختلف قضايا العلاقات الدّوليَّة، ومن ذلك القضاء والشَّهادات والحدود وغير ذلك.

ولعلَّ السَّيِّد «الصَّدر» هو أوَّل من لفت إلى علاقة الفقه والاجتهاد بالمستقبل في موضوع نشره منذ وقت مبكر بعنوان: «الاتّجاهات المستقبليَّة لحركة الاجتهاد»، عبّر فيه عن رؤية تنويريَّة شديدة الوعي والإدراك بالانكماش والتَّراجع الذي حصل لحركة الاجتهاد، وتحوُّل الفقه من فقه الأمّة والمجتمع إلى فقه الفرد والأحوال الشَّخصيَّة، وهيمنة النَّزعة الفرديَّة على ذهنيَّة الفقيه، وعلى التَّفكير الفقهي بصورة عامَّة، وانكماش الفهم والمضمون الاجتماعي العام والواسع في النَّظر للنصّ الفقهي والدِّيني عموماً.

أمَّا في حقل أصول الفقه، فقد أدرك الحاجة إلى كتابة مدخل يشرح فيه تاريخ حركة الاجتهاد وطبيعة الظُّروف التي أثَّرت على تطوُّراتها وتحوُّلاتها على صورة مراحل متعاقبة في كتابه: «المعالم الجديدة في الأصول»، صدر سنة ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٤م، ولا يزال هذا الكتاب يعدّ من أفضل ما كتب في موضوعه، ومرجعاً مهمَّاً في حقله. أمّا كتابه: «دروس في علم الأصول»، صدر سنة ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م، فقد أراد منه أن يدرس «أصول الفقه»، بوصفه علماً، من خلال منهج متعاقب المراحل، وبطريقة تصاعديَّة تسهّل عمليَّة الفهم وتطوُّر الذِّهنيَّة الأصوليَّة بصورة تدريجيَّة، على النَّمط الأكاديمي الحديث في التَّعليم العالي، لا أن يدرس هذا الحقل بوساطة آراء وأفكار تنتمي إلى أزمنة غابرة، وتنسب إلى أشخاص مهما كانت درجة تفوّقهم العلمي. ولهذا فقد رأى أنَّ هذا الكتاب لا يعبِّر عن آرائه ووجهات نظره الأصوليَّة التي يستقلّ بها، أو يشرح قناعاته التي توصَّل إليها. كما أنَّه أراد من هذا الكتاب دراسة علم الأصول بالمستوى الذي وصل إليه هذا العلم في حلقات تطوُّره وتقدُّمه، وبالنَّظريَّات والابتكارات المتجدِّدة التي دخلت على هذا الحقل، لا أن يدرس بالمستوى الذي كان عليه قبل عدَّة قرون. وقد شرح رؤيته المنهجيَّة في مقدّمة هذا الكتاب؛ حيث تضمَّنت ملاحظات نقديَّة مهمَّة، جديرة بالتَّأمُّل.

من جهة أخرى، فقد كشف السَّيِّد «الصَّدر» للأوساط العلميَّة والأكاديميَّة قيمة الفقه الإسلامي وثروته العلميَّة، وعلاقته بالعلوم الاجتماعيَّة وبالاقتصاد بوجه خاصّ، وهو من أكثر العلوم اهتماماً في الأنظمة الاجتماعيَّة السَّائدة عالميّاً، وذلك حينما أصدر كتابه: «اقتصادنا» الذي رجع فيه إلى الفقه بتراكماته العلميَّة واجتهاداته

التَّشـريعيَّـة، التـي هي من أوسع التَّراكمات في تاريخ الإسلام والحضارة الإسلاميَّة، كمـا تشهـد علـى ذلك المؤلّفات والموسوعات الضَّخمة في هذا الحقل. وعزَّز من القناعة بهذا العلم المهجور في الدِّراسات الاقتصاديَّة الحديثة وفي التَّعليم الأكاديمي. وقد رأى الدكتور «محمَّد المبارك» أنّ كتاب «اقتصادنا» هو «أوَّل محاولة علميَّة فريدة من نوعها لاستخراج نظريَّة الإسلام الاقتصاديَّة من أحكام الشَّريعة الإسلاميَّة بطريقة جمع فيها بين الأصالة الفقهيَّة ومفاهيم علم الاقتصاد ومصطلحاته»[١٦].

كما أنَّ مؤلَّفات السَّيِّد «الصَّدر» وجَّهت الأنظار إلى الحوزات العلميَّة وحوزة النَّجف بـالـذَّات، بـوصفها نظاماً للتَّعليم والبناء العلمي الذي ينسب إلى المدرسة الإسلاميَّة الشِّيعيَّة، وهي الحوزات التي لم يكن يعرف عنها إلاَّ القدر القليل والغامض أحيانـاً عنـد النُّخـب والأوساط العلميَّة والثَّقافيَّة في العالم العربي والإسلامي. وقد ظلَّت هذه الحوزات تدافع عن نفسها وسمعتها ووجودها وكسب الاعتبار العلمي لها، مقـابـل ما كانت تتمتَّع به جامعة الأزهر في مصر من شهرة واسعة. فالموقع الفكري للسَّيِّـد «الصَّـدر» كان يمثّل وجهاً ناصعاً ومشرقاً للحوزة العلميَّة التي ينتسب إليها، وحينما كان جوابه على سؤال الدّكتور «محمَّد شوقي الفنجري» أنَّه لم يدرس في أيّ جامعة من جامعات العالم، لا في العراق ولا في خارجه وإنَّما في مساجد النَّجف، وهي أمكنة الحوزة للدِّراسة والتَّعليم، ردَّ عليه «الفنجري»: إنَّ مساجد النَّجف أفضل مـن جـامعـات أوروبا. وفي إحدى زيارات المفكّر الفرنسي «روجيه غارودي» إلى العراق طلب من الجهة التي دعته أن يلتقي بالسَّيِّد «الصَّدر» بعد أن عرّف به الدّكتور «الفنجري» وأطلعه على كتابي «فلسفتنا واقتصادنا»[١٧]، وكانت هذه رغبة الكثير من الباحثيـن والمفكّـريـن العرب عند زيارتهم للعراق. وعندما انعقد مؤتمر المحامين العرب، فـي إحـدى دوراته بالعراق، قام وفد كبير من المشاركين يتقدَّمهم الدّكتور «عصمت سيف الدَّولة» بزيارة السَّيِّد «الصَّدر» في النَّجف. وفي هذه اللّقاءات كانت تجري مناقشات موسَّعة حول القضايا الفكريَّة البارزة في وقتها.

أمَّـا المثقَّفـون الـدِّينيّـون فقـد وجـدوا فـي تلك المؤلَّفات ثقة كبيرة بأنفسهم، وبالذَّات في مطارحاتهم مع أصحاب الأيـديـولـوجيَّات المغايرة، والماركسيّين منهم بوجه خاصّ الـذين كـانت تنشط معهـم المطارحات في أروقة الجامعات في العالم

العربي بصورة عامّة، وفي جامعات العراق بصورة خاصّة. فكتاب «اقتصادنا» كان المنطق الأقوى في مواجهة المقولة الشّهيرة التي كانت تتردّد في ذلك الوقت من الماركسيّين بأنّه لا يوجد في الإسلام اقتصاد أو نظام اقتصادي. أمّا كتاب «فلسفتنا» فكان برهاناً دامغاً في نقد الأسس العلميّة للنّظريّة الماركسيّة، بشكل أحرج أصحاب هذه التّوجُّهات الذين طالما تبجّحوا بشعاراتهم التي لم تحقّق لهم شيئاً، مثل شعارات العدالة الاجتماعيّة، ومجتمع بلا طبقات، ودولة رعاية الكادحين والمحرومين، إلى جانب مقولات الاشتراكيّة العلميّة والجدليّة التّاريخيّة وغيرها. كما أنّ تلك الكتابات أسهمت في إقناع بعض أولئك بالتوجّه نحو الدّين، والاقتلاع الفكري من تلك الأيديولوجيّات. والمثقّفون الدّينيّون، من جهتهم أيضاً، كانوا يرون أنّ تلك الكتابات تمثّل برنامجاً طموحاً وعالياً في بناء الثّقافة الدّينيّة المتماسكة وتكوينها، وفي تكوين المثقّف الدّيني الواعي بقضايا العصر وتحدّياته الفكريّة.

تقويمات ومآلات

في سنة ١٩٩٧م، وبمناسبة الذّكرى السّابعة عشرة لاستشهاد السّيّد «الصّدر»، نشر الأستاذ «محمّد عبد الجبّار» موضوعاً ملفتاً للانتباه، ولعلّه محرجٌ في نظر الكثيرين، كشف فيه عن نقاشات تدور، كما يقول، في بعض الأوساط الإسلاميّة حول فكر السّيّد «الصّدر»، تتمحور، على حدّ وصفه، بالتّساؤل المبكر عن إمكان تجاوز هذا الفكر، وما إذا كان الوقت قد حان للقيام بهذه الخطوة، واختار عنواناً لموضوعه من صلب ذلك النّقاش، وهو: «هل حان الوقت لتجاوز فكر الإمام الصّدر؟ وما هي شروط ذلك؟»[١٨]. ومع أنّ الكاتب برهن على مشروعيّة هذا النّوع من النّظر والنّقاش، لدواعٍ فكريّة وموضوعيّة تحدّث عنها، وحاول الرُّجوع إلى بعض آراء السّيّد «الصّدر» ليقنع على ما يبدو بهذه المشروعيّة، مع ذلك فإنّه كان مقتنعاً، وهذا ما خلص إليه في نهاية مقاله، بأنّ فكر السّيّد «الصّدر» لا زال يملك الكثير ممّا يمكن أن يقدّمه للبشريّة. وبعد خمسة أشهر على نشر الموضوع، كنت في زيارة إلى لندن، وتداولنا الحديث معاً حول تلك القضيّة، وكانت وجهة نظري آنذاك، أنّ صياغة الإشكاليّة بذلك الشّكل ليست دقيقة، فالمسألة ليست في التّجاوز أو عدم التّجاوز، وإنّما في القدرة على بناء التّراكمات المعرفيّة والانطلاقة منها نحو

تـأسيسـات جديـدة، فنحن لم نرتقِ إلى مـستوى ذلك الفكر في قمَّته وشموخه، ولم نتمثَّله في المستوى الذي كان عليه فكريّاً ومنهجيّاً، فكيف نتجاوزه!؟

فـالتَّحـدِّي الـذي أمـامنـا، منـذ غياب السَّيِّد «الصَّدر» إلى هذا الوقت، وإلى سنوات قادمة على ما يبدو، هو كيف نبني على ذلك الفكر؟

السَّيِّـد «الصَّـدر»، بمـؤلَّفـاتـه، فتـح علـى الحـوزات أوسـع بـاب للحـداثـة والمعاصرة، وهو من أشدّ ما تفتقده هـذه الحوزات، ومن أكثر ما يعرقل تواصلها مع العصر، ويشلّ قدرتها في مشاركـاتهـا الحضاريّة على النِّطاقات العالميَّة. مع ذلك، فإنَّ هذه الحوزات قد تنكَّـرت لتلك المؤلَّفات، ولم تنفتح عليها أو تتأثَّر بها، وبذلك تكون قد ضيَّعـت عليهـا فـرصـة حيويَّـة في الاقتراب من العلوم والمناهج الحديثة؛ وذلـك فـي الـوقت الذي وجدت فيه بعض الجامعات العربيَّة، في تلك المؤلَّفات، وبـالـذَّات كتاب «اقتصادنا»، معرفيَّة ومنهجيَّة تصلح لأن تكون مناهج من نوع قيِّم ومتقدِّم لبرامجها الدِّراسيَّة، وهذا ما أقدمت عليه بالفعل بعض جامعات العالم العربي فـي مشـرقـه ومغربه[١٩]. الأمر الذي يبرز جدليَّة الحداثة والمعاصرة بين الحوزات والجامعـات ويـؤكِّـدها، ويبيِّن أنَّه بقدر ما تنفتح هذه الحوزات على قضايا العصر، وتـسري فيها روح التَّجديد والتَّطوير، بقدر ما تدرك قيمة تلك المؤلَّفات.

من جهة أخرى، فتلك المؤلَّفات كشفت أنَّ الحوزات العلميَّة لم تكن غائبة عن الحداثة والمعاصرة بالمطلق وبصورة نهائيَّة، فمن قلب تلك الحوزات وعمقها برز السَّيِّـد «الصَّـدر»، وهـو الـذي لـم يسافر في حياته من العراق إلاّ مرَّتين، واحدة إلى الحجّ، والثَّانية لزيارة أقربائـه فـي لبنان. وقد برهن في الوقت نفسه على إمكانيَّة أن تكتشـف الحـوزة طـريقهـا إلـى الحداثة والمعاصرة، وتتواصل مع العالم والعصر، وتنفتح على العلوم والثَّقافات والمناهج.

يضـاف إلـى ذلـك أنَّ تلـك المـؤلَّفـات لـم تستكشـف أو تهضم أو تستوعب بـالمستـوى العلمـي والمنهجـي الذي عرفت به، ولم يظهر مـن يتخصَّص في تلك العلوم، أو من يتحفَّز نحوها باهتمام كبير، أو من يدرك آفاقها وأبعادها ويسعى سعيه إلى ذلك. فلم تظهـر كتـابـات أو دراسات وأبحاث في هذا الاتّجاه، ولم يبرز من

يـواصـل النَّهج العلمي الذي شقّ طريقه السَّيِّد «الصَّدر»، أو من يرتقي إلى درجات عالية من الفهم والنَّقد والتَّجديد نحو تلك العلوم.

أمَّـا الكتـابـات الـتي نشـرت حـول السَّـيِّـد «الصَّدر» وإن كانت مؤثِّرة وجدانيّاً ونفسيّاً، باعتبارها تبرز مظلـوميَّـه واستشهـاده، فمعظمها قليل الأهمِّيَّة على مستوى الدِّراسات والأبحـاث العلميَّـة والأكاديميَّة، التي يفترض منها الالتزام بقواعد البحث العلمـي وشـروطـه، حيث تدرس الظَّواهر والقضايا والمفاهيم بقدر كبير من التَّجرُّد والعقلانيَّة وعدم التَّحيُّز.

وهذه هي الملاحظة التي التفت إليها، منذ سنوات، بعض المثقَّفين العراقيِّين، من الوسط الإسلامي، بقصد النُّهوض بدراسات جديدة تكون على قدر من الكفاءة العلميَّة أنضـج فكريّاً من التي قبلها. وهي أيضاً الملاحظة التي التفت إليها الدّكتور «الملاَّط» في أثناء إعداده وتحضيره لكتابه، وأشار إليها حينما اطَّلع على ما كتب عن السَّيِّد «الصَّدر».

وقد ظهرت بعض الكتابات المحدودة والضَّعيفة والعاجزة التي حاولت أن تبرز المنحى المـذهبـي في كتابات السَّيِّد «الصَّدر»، وبالذَّات كتابه «اقتصادنا»، وتلمس الاختلاف والتَّباين على أسس ذهنيَّة مذهبيَّة تكرّس الفروقات، كأنَّ القصد منها وضع حدّ أمام توسّع تلك الكتـابـات وانتشـارهـا. وفي هذا الصَّدد، جاء كتاب «الاقتصاد الإسلامي بين فقه الشِّيعة وفقه السنَّة: قراءة نقديَّة في كتاب اقتصادنا»[٢٠] اشترك في تأليفـه كـلٌّ مـن «يـوسـف كمـال» و«أبـو المجد حرك»، وقد وصف النَّاشر كتاب «اقتصادنا» بأنَّه مـن أشهـر الكتـب الشِّيعيَّة في الاقتصاد الإسلامي، لكي يؤكِّد أهمِّيَّة النَّقـد الـذي يحتـويـه هـذا الكتـاب وضرورته. لا نريد التَّوغُّل في ملاحظات هؤلاء الكتَّاب لعدم موضوعيَّتها ولتواضع كفاءتها العلميَّة والمنهجيَّة، خصوصاً إذا وُضعت إلـى جـانب مـا يناقضهـا من شهادات الكثيرين، وإزاء الشُّهرة الواسعة التي اكتسبها الكتـاب بيـن مجتمعـات وجامعات ونخب متعدِّدة المذاهب والاتِّجاهات والبلدان. الأمر الذي يعزوه «الملاَّط» إلى حرص السَّيِّد «الصَّدر» على تجنُّب مطبَّات التَّعصُّب الطَّائفـي. ونجـاحـه فـي هـذا المضمار في العالم السنِّي، حيث تدرس كتاباته في الجامعـات، هـو شهـادة عـلى أهمِّيَّة الشُّموليَّة في إسهاماته على الصَّعيد الإسلامي.

ويصحُّ هذا القول، على نحو خاصّ عن كتابه «اقتصادنا» الذي يرى فيه أنّه فريد بغياب أيّ نعرة طائفيّة شيعيّة ظاهرة عن تحليله ومصادره[٢١]. وفي تونس نشر الأستاذ «صلاح الدِّين الجورشي» نصوصاً من كتابات السَّيِّد «الصَّدر» الاجتماعيّة والاقتصاديّة في أواخر الثّمانينات، وقد بذل النّاشر، كما يقول «الملاّط»، كلّ جهد لشرح مدى خلوّ كتابات «الصَّدر» من التّعصُّب الطّائفي[٢٢] إلى غير ذلك من الشّهادات.

القسم الآخر من هذه التّقويمات هو المآلات التي وصلت إليها، أو التي ستصل إليها أفكار السَّيِّد «الصَّدر» نتيجة التّحوُّلات والتّغيُّرات المتسارعة والمتعاظمة التي حصلت في العقدين الماضيين على نطاقات مختلفة، عربيّة وإسلاميّة وعالميّة، وفي مجالات عديدة، اقتصاديّة وسياسيّة واجتماعيّة وثقافيّة وجغرافيّة وإعلاميّة وتكنولوجيّة؛ حيث تغيّرت معها صورة العالم في مراكزه وأقطابه ومنظوماته، وسوف تتغيّر أكثر مع ظاهرة العولمة وثورة المعلومات؛ حيث جعلت المجتمع الإنساني مفتوحاً لكافّة احتمالات التّغيير واتّجاهاته المتوقّعة وغير المتوقّعة. فكتابات السَّيِّد «الصَّدر» قد ارتبطت بأوضاع فكريّة واجتماعيّة واقتصاديّة كانت ملحّة وضاغطة في وقتها ومتأثّرة بها إلى حدّ كبير، وبالذّات مؤلّفاته: «فلسفتنا» و «اقتصادنا» و «البنك اللاّربوي في الإسلام».. فكيف يمكن أن تقوّم هذه الكتابات على ضوء التّحوُّلات الرّاهنة؟

لعلّ كتاب «فلسفتنا» هو أكثرها تأثيراً وأشدُّها وضوحاً، وهو يمثّل مسوّغاً لمشروعيّة فتح مثل هذا النّوع من النّظر والتّقويم. فقد ارتبط هذا الكتاب بتصاعد الأفكار الشُّيوعيّة في العراق والعالم العربي خلال حقبة الخمسينات التي شهدت ازدهاراً لحركة الشُّيوعيِّين العرب وتوسُّع نشاطهم الفكري، واحتكاكه بالأوساط الدِّينيّة، وتغلغله في شرائح تنتسب لهذه الأوساط، فقد خرج منها من أصبح، في ما بعد، مفكّراً بارزاً مثل «حسين مروّة» في لبنان، وغيره في مناطق عربيّة أخرى. هذا الصُّعود فتح معه سجالات ساخنة وعنيفة مع الإسلاميِّين. وقد صدر كتاب «فلسفتنا» استجابة لتلك الوضعيّات، وتحدّياً للأفكار الشُّيوعيّة والماركسيّة، ويمكن اعتباره من أقوى وأعمق ما صدر عن الإسلاميِّين في نقد الأسس الفلسفيّة والعلميّة التي ترتكز عليها الماركسيّة وتحليلها. فهذه هي قضيّة الكتاب ومهمّته الرئيسيّة كذلك.

والسُّؤال المشروع والمقنع الذي يفرض كامل النَّظر حوله: ماذا بقي من موضوع الكتاب وقضيَّته بعد سقوط الماركسيَّة وانهيار معقلها التَّاريخي في الاتِّحاد السُّوفيتي والمنظومة الشَّرقيَّة في أوروبا؟ فقد عادت الماركسيَّة إلى الماضي كما جاءت منه، وانقلب عليها التَّاريخ بعد أن جعلت منه علمها الرَّئيسي ووصفت حركتها بالجدليَّة التَّاريخيَّة. أمّا بقاياها اليوم بالقدر الضَّئيل والمحدَّد التي هي عليه فتطفح بالانكسار والهزيمة، ولا تمثِّل حضوراً ونشاطاً فاعلاً ومتضامناً. وهذه هي النَّتيجة التي توصَّل إليها «الملاَّط»، ومن السُّهولة إدراكها واكتشافها.

وحسب رأي «الملاَّط» فإنَّه «من الصَّعب الجزم بأنَّ هذا الكتاب أثرى النِّقاش الفلسفي في العالم الإسلامي إلى حدٍّ كبير.. فهو يحمل طابع الأوضاع الملحَّة والمستوجبة عناية عاجلة، التي أنتجته... ـ فقد ـ صدر كردّ فعل على تعاظم التَّيَّار الشُّيوعي في العراق، وبخاصَّة في أوساط الشِّيعة الأكثر حرماناً. وكان الهدف الأوَّل للصَّدر صدّ ذلك التيَّار بتوفير فهم أفضل وتفحّص أدقّ لمنهج الماركسيَّة والمصطلحات الخاصَّة بها.. أمَّا الجهد المبذول لهذا الكتاب، بالنِّسبة إلى مجتهد شيعي، فهو أمر لافت للأنظار بمنحاه الفذّ. لكن إمكانات النَّجاح البعيد الأمد لكتاب بني على أساس المادِّية الجدليَّة لستالين والشّيوعي الفرنسي «جورج بوليتزر»، كان محكوماً عليها بالإخفاق. ولذا يشعر القارئ الآن بأنَّ لكتاب «فلسفتنا» تلك النّكهة المميّزة للغة تخطَّاها الزَّمن.. فالأوساط الفلسفيَّة اليوم تعتبر دعاوى «ستالين» و «بوليتزر»، وحتَّى «انغلز»، عتيقة الطّراز. وكان لاضمحلال تلك الحجج تأثير سلبي على البحث الفلسفي للصَّدر لأنَّه أولاها أهمِّية لا تستحقّها.. أمَّا الأعمال الأصليَّة الأكثر جدِّية، مثل «رأس المال» لماركس، فلم تكن قد صدرت بعد ترجمة موثوقة وجديرة بالاعتماد من الأصل الألماني إلى العربيَّة، ولذا أعاقت نوعيَّة المواد المتوفِّرة في قراءة «الصَّدر» للكلاسيكيَّات الماركسيَّة»[٢٣]. هذا النَّقد من «الملاَّط» يشفعه في أكثر من مكان في كتابه بالإشادة به، إذ يعدّه قد «نجح إلى حدٍّ كبير، وخرج بنقد فذّ في تعمّقه وشموله، وفي الحرص على تجنُّب الإفراط في التَّبسيط.. ويبقى كتاب «فلسفتنا» نموذجاً جيِّداً للجهود الشَّاملة التي بذلها «الصَّدر» لوضع منهاج فكري إسلامي مكتمل»[٢٤].

أمَّا الكتابات الاقتصاديَّة للسَّيِّد «الصَّدر»، فقد استجابت لتطوُّرات متعاقبة أعطت فاعليَّة وحركة لتلك الكتابات، فكتاب «اقتصادنا»، في الجانب النَّقدي والمقارن منه الذي تضمَّنه القسم الأوَّل من الكتاب، قد أولى أهمِّية أكبر لنقد الفكر الاقتصادي الماركسي في تطوُّره التَّاريخي الجدلي والحتمي، أكثر من اهتمامه بنقد الفكر الاقتصادي الرَّأسمالي، وذلك لأنَّ طبيعة الظُّروف التي أحاطت بالكتاب كانت محرِّضة على ما يبدو، وشكَّلت بواعث أساسيَّة لقضايا البحث وموضوعاته ومفاهيمه، كما أنَّ المساحات المخصَّصة في الكتاب تبرز هذه الأهمِّية. وفي وقت آخر، جاء كتاب «البنك اللاَّربوي في الإسلام» الذي ارتبط بقضايا ذات علاقة بالاقتصاد الرَّأسمالي؛ حيث شهد نشاطاً ملحوظاً في حقبة السَّبعينات مع السُّيولة الماليَّة الكبيرة في الدُّول المنتجة للنّفط، بعد ما عُرف اقتصاديّاً بالطَّفرة النّفطيّة التي نشط معها نظام البنوك والمصارف الماليَّة، واستدعت معها نقاشات حول قضايا الرِّبا والفائدة، وإمكانيَّة أن تكون هناك بنوك لاربويَّة. وفي عام ١٩٧٩م، صدر كتاب «الإسلام يقود الحياة» استجابة لظروف مختلفة تماماً عن التي قبلها، حيث أخذت منحى أسلمة الدَّولة والمجتمع بعد التَّحوُّل الإسلامي في إيران. وقد تضمَّن هذا الكتاب ستّ حلقات، ثلاث منها كانت ذات علاقة بموضوع اقتصاد المجتمع الإسلامي، وهي: «صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي» و «خطوط تفصيليَّة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي» و «الأسس العامَّة للبنك في المجتمع الإسلامي».

وقد بقيت هذه الكتابات إلى هذا الوقت تحتفظ بحضورها، وبمكانة مرموقة، وتعدّ مراجع أساسيَّة في مجالاتها وموضوعاتها، ونادراً ما تجد كتاباً في الاقتصاد الإسلامي لا يكون كتاب «اقتصادنا» من مراجعه المهمَّة، وهكذا في ما يكتب حول البنوك اللاَّربويّة والمصارف الإسلاميَّة. ومن شهادات الدّكتور «الملاَّط» قوله: «إلى هذا اليوم، ما زال «اقتصادنا» الأثر الأهمّ شأناً والأكثر شمولاً بين كلّ ما كتب عن الاقتصاد الإسلامي»[٢٥]. وهذه هي رؤيته لكتاب «البنك اللاَّربوي في الإسلام». مع ذلك فقد استجدَّت تطوُّرات غير تلك التي استجابت لها الكتابات المذكورة، وكانت على احتكاك بها، وفي امتحان لأطروحاتها، منها تطوُّرات ذات علاقة بحركيَّة الأفكار والمفاهيم والنَّظريَّات، ومنها ذات علاقة بالوقائع والتَّطبيقات والتَّجريبات.

ففي نطاق الأفكار، فإنَّ كتاب «اقتصادنا» وقت صدوره، كانت هناك ندرة واضحة في الكتابات الإسلاميَّة حول قضايا الاقتصاد الإسلامي ومفاهيمه، فكان هذا الكتاب هو الأبـرز من بينها بلا منازع. فالكتب التي يقارنها الدّكتور «الملاّط» بكتاب «اقتصادنا» هي كتاب «السَّيِّد قطب»: «العدالة الاجتماعيَّة في الإسلام»، صدر في عام ١٩٤٩م، وكتاب «علال الفاسي»: «في المذاهب الاقتصاديَّة»، صدر في عام ١٩٧١م؛ حيث يـرى فيهما هيمنة «سيِّد قطب» و «علال الفاسي» على السَّاحتين المصريَّة والمغربيَّة، ويعلِّق على ذلك بقولـه: «لكن أفضل إنجازاتهما في هذا المجال قاصرة عن بلوغ مستوى أعمال «الصَّدر» من حيث النَّوعيَّة والمنزلة»[٢٦].

وحسب نظر الدّكتـور «محمَّد مبارك» فإنَّ أفضل من كتب، في الدِّراسات المقارنة، اثنان هما: الأستـاذ أبو الأعلى المودودي (١٣٢١ ـ ١٣٩٨هـ/ ١٩٠٣ ـ ١٩٧٩م) في كتابه: «الإسلام والنُّظم الاقتصاديَّة المعاصرة»، والسَّيِّد «محمَّد باقر الصَّدر» في الجزء الأوَّل من كتابه «اقتصادنا». وقد التفت «الملاَّط» للأستاذ «المودودي» في هامش الكتاب، وكانت لديه وجهة نظر حوله، عبَّر عنها بقوله: «من الممكن إضافة «المودودي»، الذي كان من المجاهدين الباكستانيِّين الهامِّين في الحركة الإسلاميَّة، لكنَّه أقلّ تشويقاً على المستوى الفكري»[٢٧].

أمَّا في العقدين الأخيرين فقد صدرت كتابات إسلاميَّة جديدة ومهمَّة، ونخصّ بالذِّكر منها مؤلَّفين للدّكتور «محمَّد عمر شابرا» هما: «نحو نظام نقدي عادل»[٢٨] و «الإسلام والتَّحدِّي الاقتصادي»[٢٩]، وعنصر التَّميُّز في هذين الكتابين أنَّهما يعكسان الخبرة العمليَّة والتَّجريبيَّة التي عايشها المؤلِّف إلى جانب المعرفة العلميَّة المعاصرة في هذا الحقل، فقد عمل منذ سنة ١٩٦٥م لأكثر من عقدين مستشاراً اقتصاديَّاً لمؤسَّسة النَّقد العربي السُّعودي، كما عمل مدرِّساً لمادَّة الاقتصاد في غير جامعة أمريكيَّة.

مع ذلك، فإنَّ هذه الكتابات، بما في ذلك كتابا الدّكتور «شابرا»، لا تتجاوز، أو تتخطَّى، كتاب «اقتصادنا» الذي يتفوَّق عليها في الجانب النَّظري والتَّأصيل المعرفي والفقهي، إلاَّ أنَّه ليس الكتاب الوحيد البارز والمتفوِّق في مجاله كما كان سابقاً.

وفي نطاق الوقائع والتَّجريبات، فقد ظهرت محاولات إسلاميَّة جادَّة في حقل البنوك والمصارف الماليَّة، واستطاعت أن تقطع شوطاً كبيراً ومهمّاً، كسبت على أثره اعترافاً وحضوراً على الصَّعيد العربي والإسلامي وحتَّى العالمي، وكوَّنت لها خبرة وتجربة وراكمت معارفها وعلومها في هذا الحقل، وقد وصل عدد البنوك الإسلاميَّة، حتَّى عام ١٩٩٩م، إلى ٢٠٠ بنك موزَّعة على أكثر من ٢٥ بلداً، في مختلف قارّات العالم، وجذبت من الودائع ما قيمته ١١٢ مليار دولار، وحقَّقت نموّاً بمعدَّل ٥,٣ بالمئة في عام ١٩٩٧م. فإذا كان كتاب «البنك اللاّربوي في الإسلام» قد صدر مع بدايات التَّفكير والاهتمام بإنشاء نظام البنوك اللاَّربويَّة وإمكانيَّة توافقها مع قوانين الشَّريعة الإسلاميَّة، فإنَّ المصارف الإسلاميَّة اليوم قد تجاوزت الإشكاليَّات النَّظريَّة ونوعيَّة المشكلات التي كانت قائمة في ذلك الوقت. ويبقى لكتاب «البنك اللاَّربوي في الإسلام» قيمته بوصفه جهداً نظريَّاً وتأصيلاً فقهيّاً هو من بواكير الاهتمام بذلك الموضوع.

وهناك تطوُّر آخر حاول دراسته وتكوين نتيجة حوله الدّكتور «الملاَّط» مع انبثاق تجربة إسلاميَّة سعت إلى أسلمة الدَّولة والمجتمع والحياة العامَّة على نطاق شامل ومحكم بعد التَّحوُّل الإسلامي في إيران؛ حيث يتوافق السَّيِّد «الصَّدر» مع هذه التَّجربة من جهة الانتساب إلى قاعدة الاجتهاد الإسلامي الشِّيعي. فقد طرح «الملاَّط» سؤالاً حاول البحث عن إجابة له، وهو: «هل نجح «الصَّدر» في جعل اكتشافه «الاقتصاد الإسلامي» قابلاً للتَّطبيق؟» والنَّتيجة التي توصَّل إليها «الملاَّط» هي أنَّ كتاب «اقتصادنا» لم يأخذ حيِّزه وفاعليَّته من التَّطبيق في التَّجربة الاقتصاديَّة والإسلاميَّة في إيران، على عكس المبادئ الدّستوريَّة، كما يرى «الملاَّط»؛ حيث من الممكن اقتفاء أثر تسلسل شبه مباشر في نصوص محكمة مثل «اللّمحة الفقهيَّة» للصَّدر والدّستور الإيراني لعام ١٩٧٩م. وعن وجهة نظره في كتاب «اقتصادنا» يقول: «على الرُّغم من التَّحليل المطوَّل لملكيَّة الأراضي والنُّظام الاقتصادي، لم يعرض «اقتصادنا» التّقنيَّات الممكن تطبيقها في اقتصاد يبحث عن إرشادات محدَّدة بدقَّة»، ويرى أنَّ ثروة الكتاب وضلاعته العلميَّة توحيان بأنّ بعض النَّماذج أسّست في هذا المجال وفقاً لأفكار بحثت أوَّل مرَّة بالتَّفصيل في «اقتصادنا».. وما يخلص إليه

أنّ فضائل الكتاب تكمن في هذه النَّماذج والمثل، أكثر ممَّا هي في تطبيق الآراء على اقتصاد دولة إسلاميّة[٣٠].

من المؤكَّد أنَّ هذه الآراء النَّاقدة لا تقلِّل من شأن كتاب «اقتصادنا» الذي برهن بكفاءة عالية، وفي وقت مبكر، على إمكانيّة اكتشاف المذهب الإسلامي والنِّظام الإسلامي في الاقتصاد، وأعطى ثقة كبيرة لأيّ محاولة إسلاميّة لأن تتَّخذ من الإسلام قاعدة مرجعيّة وإطاراً معرفيّاً في بلورة النُّظم الاقتصاديّة والتَّفكير الاقتصادي العام وصياغتها. وهذه من أكثر القضايا جوهريّة؛ حيث تتأسَّس عليها جميع الخطوات الأخرى التَّخطيطيّة والتَّطبيقيّة وجملة السِّياسات العامَّة. وحينما ظهرت التَّجربة الإسلاميّة في إيران لم يقدِّم لها السَّيِّد «الصَّدر» كتاب «اقتصادنا» ليكون تصوُّراً لاقتصادها الوطني، وإنَّما أسهم برؤية أخرى تلك التي عبَّر عنها في كتابه: «الإسلام يقود الحياة»، ولم يتطرَّق فيه إلى كتاب «اقتصادنا»، مع أنَّ أغلب موضوعاته تدور حول الاقتصاد. ولعلَّه كان قاصداً في استعماله لتسمية «اقتصاد المجتمع الإسلامي»، والفارق أنَّ في كتاب «اقتصادنا» كان الحديث يدور حول المذهب الإسلامي في الاقتصاد، ولم يكن للمجتمع الإسلامي موضوع يسوِّغ الحديث حوله في إطار خصوصيَّاته ومكوّناته وشروطه الزَّمانيّة والمكانيّة..

كلمة أخيرة

من المؤكَّد أنَّ الفكر الإسلامي المعاصر قد تأثَّر كثيراً، في حركة نموِّه وتطوُّره وتجدُّداته، بغياب السَّيِّد «الصَّدر» الذي مثَّل قمَّة عالية في منظومة هذا الفكر، ونهض بوعي لم تنقطع تأثيراته إلى هذا اليوم، وأعطى زخماً للمشروع الإسلامي المعاصر على امتداد العالم الإسلامي، وتأثَّر به أوسع قطاع من المثقَّفين الدِّينيِّين المتنوِّرين. فهو المفكِّر الذي كان التَّجديد والتَّطوير والابتكار منطلقاته الأساسيَّة في جميع أبحاثه ودراساته ومؤلّفاته، ولم يكن مجرَّد داعية لهذه العناصر، بل كان ممارساً ومتمثِّلاً لها، كما برهنت على ذلك مؤلَّفاته.

وباستشهاده أصبح مصدّقاً لأفكاره وشاهداً عليها وعلى الفكر الإسلامي. لقد كان إعدامه من أعظم فواجع الفكر الإسلامي، فأي أمّة هذه التي يعدم فيها مثل

«الصّدر»، وأيّ أمّة هذه التي يقتل فيها عظماؤها!؟ مع ذلك توّج «الصّدر» عظمته بتلك الشّهادة، وبعث في الأمّة روحاً وصحوة ويقظة؛ حيث كان رسوليّاً في فكره وحسينيّاً في شهادته. لقد أدّى «الصّدر» مهمّته ورسالته، ونحن الذين لم نؤدّ مهمّتنا ورسالتنا لأنّنا لم ننجب صدراً بعد «الصّدر»!

الهوامش:

(١) فلسفتنا، السيّد محمّد باقر الصّدر، بيروت: دار التّعارف، ١٩٨٢م، ص ٥٧.

(٢) انظر: كتاب تجديد الفقه الإسلامي.. محمّد باقر الصّدر بين النّجف وشيعة العالم، د. شبلي الملّاط، ترجمة غسّان غصن، بيروت: دار النّهار، ط١، ١٩٩٨م، ص ١٤٧. سوف نعتمد هذا الكتاب مرجعاً أساسياً في هذا البحث لخصوصيّته الأكاديميّة.

(٣) الأسس المنطقيّة للاستقراء، السيّد محمّد باقر الصّدر، بيروت: دار التّعارف، ط٤، ١٩٨٢م، ص ٧.

(٤) قضايا إسلاميّة. (إيران)، العدد الثّالث، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، ملف: فكر الإمام الشّهيد محمّد باقر الصّدر.. قراءات في الأبعاد التأسيسيّة، أسئلة الذكرى في الواقع الفكري الراهن، خالد توفيق، ص ٣٧٢. نقلاً عن كتاب باللغة الفارسيّة: تفرج صنع، عبد الكريم سروش، طهران: مؤسّسة فرهنكي صراط، ط٣، ١٣٧٣هـ.ش، ص ٤٢٦.

(٥) أسس التقدُّم عند مفكّري الإسلام في العالم العربي الحديث، د. فهمي جدعان، عمان: دار الشروق، ط٣، ١٩٨٨م، ص ١٢.

(٦) تجديد الفقه الإسلامي.. محمّد باقر الصّدر بين النّجف وشيعة العالم، مصدر سابق، ص ٤٩.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٨) نظريّة التراث.. ودراسات عربيّة وإسلاميّة أخرى، د. فهمي جدعان، عمان: دار الشروق، ط١، ١٩٨٥م، ص ١٠٠، في الهامش. وقد صدر هذا الكتاب في طبعة جديدة بعنوان مختلف هو «الماضي في الحاضر»، بيروت: المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر.

(٩) الفكر الإسلامي المعاصر والتحدّيات، منير شفيق، بيروت: النّاشر للطباعة والنّشر، تونس: دار البراق، ط٣، ١٩٩١م، ص ٩.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(١١) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(١٣) تجديد الفقه الإسلامي.. محمّد باقر الصّدر بين النّجف وشيعة العالم، مصدر سابق، ص ١١، وقد تضمّن الكتاب توثيقاً عمّا نشر باللّغات الأجنبيّة في هذا الصّدد حول السيّد «الصّدر».

(١٤) عن كتاب: الشّهيد الصّدر.. سنوات المحنة وأيّام الحصار، الشّيخ محمّد رضا النعماني، نشر

المؤلّف، إيران، ١٩٩٦م، ص ٦٦. والمؤلّف لم يؤرّخ متى حصل هذا اللقاء ولعلّ الأقرب خلال السبعينات.

(١٥) اقتصادنا، السيّد محمّد باقر الصّدر، بيروت: دار التّعارف، ط١٦، ١٩٨٢م، ص ٢٧.

(١٦) نظام الإسلام: الاقتصاد مبادئ قواعد عامّة، محمّد المبارك، بيروت: دار الفكر، ط٢، ١٩٨٠م، ص ١٧.

(١٧) انظر: كتاب الشّهيد الصّدر.. سنوات المحنة وأيّام الحصار، مصدر سابق، ص ٦٧ و٦٨. وحسب رواية الكتاب فإنّ اللقاء لم يحدث؛ حيث أظهرت الجهة الحكوميّة العراقيّة موقفاً في غاية الغرابة بنفيها أن يكون هناك شخصٌ عراقي في داخل العراق بذلك الاسم، واختلقت مسرحيّة مفضوحة بغرض إقناع ضيفها بصحّة كلامها.

(١٨) انظر: جريدة الحياة (لندن)، العدد ١٢٤٤٧، الجمعة ٢٨ آذار ـ مارس، ١٩٩٧م.

(١٩) في غير مكان في كتابه يؤكّد الدكتور «الملاّط» على هذه الحقيقة، انظر: ص ١١٦ ـ ١٨٩.

(٢٠) صدر الكتاب في القاهرة، نشرته دار الصّحوة، ١٩٨٧م/١٤٠٨هـ.

(٢١) تجديد الفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص ١٦٦ ـ ١٩٣.

(٢٢) المصدر نفسه، هوامش الكتاب، ص ٢٨٤.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٦ و١٨ و١٩٥.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٩٥ و١٨.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٨٣ هامش رقم ٤٤.

(٢٨) نشرته بالإنجليزيّة المؤسّسة الإسلاميّة في بريطانيا، عام ١٩٨٥م، وصدرت ترجمته العربيّة عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي في أمريكا. أخذ عليه المؤلّف جائزة الملك فيصل العالميّة للدّراسات الإسلاميّة عام ١٩٩٠م.

(٢٩) صدر الكتاب في طبعته الأولى عام ١٩٩٦م، بالتّعاون بين المعهد العالمي للفكر الإسلامي والمعهد العربي للدّراسات الماليّة والمعرفيّة بالأردن.

(٣٠) تجديد الفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص ١٩٤.

* * *

الإمام الشَّهيد محمَّد باقر الصَّدر

التَّجربة التَّاريخيَّة.. والإنسان

الأستاذ كمال السيِّد*

«ما هي الدُّنيا؟!.. مجموعة من الأوهام.. لكنّ دنيانا أكثر وهماً من دنيا الآخرين». **الإمام الشَّهيد**

في البدء

إلتقيتك مرّتين؛ مرّة قبل «صفر» (انتفاضة صفر الشَّعبية عام ١٩٧٧م)، والأخرى بعده... وكنتُ يومها في العشرين، وها أنا قد ذرّفت على الأربعين.

ودار الزّمن وطوّحت بي الأيّام، وقد زلْزلت الأرضُ زلزالها. والعراق الذي كان أرض الخصب والأمل والحياة ومرفأ الأئمَّة الأطهار، أضحى أرض الجمر. كلُّ شيء فيه يحترق. وبدت الأشياء عارية ومقرفة، وقد ذرّ الشيطان قرنيه يعربد ويدمّر، ويحيل الأشياء الخضراء رماداً تذروه الرِّياح. الآمال... الأماني... الحياة المطمئنَّة الآمنة.. كلُّ شيء أضحى هباءً منثوراً.

لن أكون قاسياً، أو مجانباً للحقيقة، لو قلت: إنّ الأمّة في العراق قد ركعت للنّمرود، وإنَّ كلَّ المذابح التي حدثت في العراق لا تمثّل إرادة أمّة، وحالة شعب، وإنَّ الدِّماء التي لوّنت أرض الرافدين ما هي إلاّ صرخة الضَّمير المثقل. ولو كانت الحقيقة غير ذلك ما بقيتَ وحيداً يا سيّدي؛ لم يبقَ إلى جانبك أحد حتَّى من أهل بيتك إلاّ «آمنة»، وقد تشرّبت «زينبَ»، بعدما رأت فيك ملامح الحسين. ولكن الأوغاد الّذين عضّوا أنامل النَّدم لأنّهم لم يقتلوا «زينب» يوم عاشوراء، قتلوا «آمنة» من أجل أن تبقى ثورتك من دون صوت.

---

* باحث وكاتب من العراق

أجل يا سيّدي. التقيتك مرّتين؛ مرّة قبل «صفر»، ولا أزال حتّى اليوم أحسّ دفء نظراتك الحانية. بريق عينيك يتألّق فيه الحسين، وكان هذا مصدر عظمتك؛ فالذين كانوا يحجّون إليك لم يقرأوا «فلسفتنا» أو «اقتصادنا». لقد غرقوا في شواطئ روحك العظيمة وقلبك الكبير.

أجل يا سيّدي. التقيتك مرّتين؛ مرّة بعد «صفر»، ولا أزال أتذكّر دفء الكلمات وعمق الحروف، وأنت تحتلّ زاوية صغيرة في مكتبك؛ والذين جلسوا في حضرتك لم يدركوا بعد أنّك ستحتلُّ التّاريخ.

ما زلت أتذكّر ذلك المشهد المحفور في ذاكرتي، ولا يزال وجهك المضيء ماثلاً أمامي رغم ضباب الأيّام وغبار السّنين.

ما زلت أتذكّر سيل الأسئلة التي أعدّها طالب جامعي.. وكانت أسئلة مصيريّة حسّاسة يتهيّب الكثير الإصغاء إليها خوفاً وعجزاً، وكنت وحدَك الذي يصغي ويجيب من دون عجز أو وجل...

سأل الطّالب عن أوراق اليانصيب، وأنّ لها غايات سامية، فلِم تحرّمها؟! فقلت: إنَّ الغايات السّامية تلزمها وسائل سامية.

وسأل الطّالب عن اللُّحوم المستوردة، فأجبت بحرمتها رغم «العيون الزُّجاجيّة».

وسأل الطّالب مرّة أخرى عن مجتمع الجامعة، فقال: نحن، يا سيّدي، طلاّب وطالبات في الجامعة، ونحن ملتزمون بالدّين، فانبثق تعريف للمجتمع الإسلامي بأنّه مجتمع مختلط، ولكنّه ملتزم، فما هو رأيكم؟

وسكتَّ هنيهة، يا سيّدي، ثمَّ انسابت كلماتك هادئة. ما زلتُ أتذكّرها بعد عشرين سنة.

فقلت، يا سيّدي، ما لا أنساه: إنّ الإسلام لا يقف موقفاً حدّياً من مسألة الاختلاط، ولكنّه يأخذ بنظر الاعتبار عدم الاختلاط ما أمكن. إنّني أسجّل هذه للذكرى فقط، لأنّي وعندما ودّعتك، يا سيّدي، تخطّفتني الكلاب. اقتادوني إلى أقبية التّعذيب في بغداد. سألوني عنك. إنّهم يخشونك... يخشون بريق نظراتك

لأنّها ترنو إلى المستقبل. يخشون قلبك لأنّه قنبلة موقوتة ربّما تنفجر في أيّة لحظة فتحيل قصورهم وعروشهم هباءً منثوراً.

عذّبوني، يا سيّدي، لأنّي التقيتك مرّتين. سألوني من أقلّد، فقلت غيرك، ولو قلت أقلّد الصدر لقتلوني.

العالَم، يا سيّدي، لن يصدّق محنتك.. لن يصدّق الأهوال التي مرّت على عينيك، ولهذا ستبقى مجهولاً، فالجيل الذي سيدرك سرّك لا يزال في رحم الأيّام. عذراً يا سيّدي، أنا لا أريد أن أؤرّخ لك.. أنا أؤرّخ لنفسي، فالتّاريخ يخصّ الموتى، أمّا أنت فقد التحقت بالقافلة... قافلة الحسين؛ والذين انطلقوا مع الحسين لن يموتوا... لقد حطّموا قضبان الزّمن الصّدئة، واكتشفوا سرّ الخلود.

الجذور

غصن في شجرة معطاء، أصلها ثابت وفرعها في السماء، تؤتي أكلها كلّ حين بإذن ربّها.

جدّه الحسين، والدّماء القانية التي لوّنت الأرض في لحظة عاشوراء تسري في عروقه؛ وللحسين سرّ في أعماق الصّدر غير فصيلة الدّم، ولكنّها الثّورة الكامنة فيه، وفي ذلك التصميم الملحمي على الشهادة.. على الموت من أجل الحياة.. من أجل الخلود.

هو غصن من شجرة سماويّة، والذين دقّقوا في حنايا التّاريخ.. في زواياه المظلمة لا بدّ من أن تستوقفهم شمعة تتوهّج؛ فعلى شواطئ المتوسّط من أرض تركيا، وفي سنة ٩٦٥هـ.، سقط أحد أجداده صريعاً مضمّخاً بالدّماء، فقد اغتالته اليد السوداء على نحو مؤسف[1] من دون ذنب سوى الرّأي والفكر والعقيدة.

هذه جذور الصّدر.. بعيدة الغور.. شجرة معمّرة تقاوم عواصف التّاريخ ورياح الزّمن.

الميلاد

في الخامس والعشرين من شهر ذي القعدة، عام ١٣٥٣هـ.، أطلّ الوليد المبارك على الدّنيا، في «الكاظمين»، على شواطئ دجلة، عندما يخترق النّهر بغداد.

ويمرّ عامان ونصف فيسدّد القدر أولى ضرباته القاسية.

كانت سنة ١٣٥٦هـ. علامة محفورة في ذاكرة الصَّبي، فقد ابتسم لأنّه رأى إلى جانبه أختاً سترافقه الدّرب حتّى النّهاية.

أجل مرّ عامان ونصف، فابتسم الصَّبي لحظة، ليحزن الدّهر كلّه.

فجأة يختطف الموت أباه العظيم. غابت الشّمس، فالدُّنيا برد وصقيع... لقد انهدّ العمود فتهاوت الخيمة خاويةً على عروشها.

وأصعب ليلة في الدّهر ليلة يتيم ينتظر عودة أبيه فلا يعود. ها هي الأسرة الصَّغيرة تمضي اللّيل من دون طعام، من دون عشاء. وتعلّم الصَّبي أوّل دروس الحياة... فالحياة مدرسة تعلّم المرء كلَّ شيء. يكفي أن تفتح عينيك.. أن ترهف سمعك، لترى الأشياء على حقيقتها.

تعلَّم الصَّبي الطُّهر أوّل ما تعلّم من دروس الحياة... تعلّم أن يكون نظيفاً طاهراً كقطرة النّدى تتألّق في ضوء الشّمس. وأصعب شيء على الفقير أن يبقى نظيفاً، كأنّي به يقول: إذا كان ثوبك وحيداً فلا ينبغي أن يكون قذراً.. إنَّ نظافة الثّوب الوحيد من أنبل جهاد الفقراء. فإذا كُتب عليك أن تكون فقيراً فحاول أن تكون شريفاً.

وتعلَّم الصَّبي الصَّبر حتّى تعوّد مذاق الحنظل. تعلّم الطُّهر والصَّبر وعلّمهما.. علّم «آمنة» درسين من دروس الحياة.. وكانت أخته رمزاً للطُّهر ومثالاً في الصَّبر.. كانت «زينبَ» هذا العصر المتوحِّش.

الخطوات الأولى

وتمرّ الأيّام ويتدفّق نهر الزّمن؛ تتدافع أمواجه غير آبهٍ بهذا أو بذاك. وباقر الصَّدر الآن في الصفّ الثّالث الابتدائي في مدرسة «منتدى النّشر» ينطلق كلَّ يوم إلى مدرسته ينهل العلم والمعرفة ويتشرّب ثقافة عصره... والتّاريخ في غفلةٍ عن تلك اللحظات.. عن تلك الحقبة الحافلة التي صقلت عبقريّةً كامنة في الأعماق. حتّى إذا دوّت عبقريّته عاد التّاريخ القهقرى يبحث هنا وهناك عن البدايات.. عن البذرة والموسم والحصاد.. يضيء شمعةً هنا ويسرج قنديلاً هناك.

والتَّاريخ ذاكرة الجنس البشري . . ذاكرة شيخ غارق في السِّنين والحوادث، وأنّى له الالتفات إلى صبيٍّ صغيرٍ في سيمائه ملامح النُّبوّات وعنفوان الرِّسالات.

باقر الصَّدر في الصَّفِّ الثَّالث، ينطلق كلّ يوم إلى مدرسته «منتدى النَّشر» ليكون أوّل الدَّاخلين. يلج الصَّفَّ كأنَّه يلج معبداً . . وينظر إلى معلّمه بخشوع المريدين.

كان مثالاً في أدبه وفطنته وذكائه . . بذرة تنطوي على سرّ شجرة معطاء وعقل يكتنف سرّ عبقريَّة سيكون لها شأن، وأيُّ شأن.

وها هو التَّاريخ يعود القهقرى . . إلى الوراء، ربّما أربعين سنة أو تزيد. لنرى كيف يضغط على جبينه . . يعتصر ذاكرته ليضيء شمعة تلقي ولو بصيصاً من الضَّوء على طفولة تحمل جذوة من أسرار الرِّسالات.

أرهِف سمعك إلى زميله في المدرسة، محمَّد علي الخليلي، وهو يلملم خيوط زمن بعيد علّه يفلح في نسج مشهدٍ من تلك الطُّفولة المشرقة:

«جمعتني وإيّاه مدرسة واحدة . . كان حينها في الصَّفِّ الثَّالث الابتدائي . . أمَّا أنا فكنت في السَّنة النِّهائيّة من هذه المرحلة الدِّراسية.

وطبيعي أن لا يكون بيننا اتِّصال مباشر . . ومع كلِّ ذلك، فقد لفت انتباه الجميع، وكان محطّ أنظار التَّلاميذ صغاراً وكباراً، كما كان موضع احترام معلّميه. كانت له شخصيَّة تفرض وجودها، وسلوك يحمل المرء على احترامه.

كنَّا نعرف عنه أنَّه مفرط في الذَّكاء، متقدّم في دروسه تقدّماً ندر نظيره . . يبزّ فيه زملاءه كثيراً. وما طرق أسماعنا أنَّ هناك تلميذاً في المدارس الأخرى يبلغ بعض ما يبلغه من فطنة وذكاء، لهذا اتَّخذه معلّموه انموذجاً للطَّالب المجدّ والمؤدّب والمطيع.

وكان بعض التَّلاميذ يتأثّرون به إلى الحدّ الذي يجعلهم يقلّدونه في المشي والحديث والجلوس في الصَّفّ، علّهم يظفرون ولو بجزء يسير من الإعجاب والاحترام. وله في تواضعه الجمّ هيبة في النفوس. فلم يكن أحد ليبدأه الحديث إلاّ إذا شعر المتحدّث برغبته في الحديث أو يكون هو البادئ.

إنّ في أعماق هذا الصَّبي قبساً من روح النبوّات في ذلك التَّواضع الإنساني الذي يزيد المرء هيبة في النُّفوس ومنزلة في القلوب.

كان عطوفاً على من هو أصغر منه، ومؤدّباً أمام من يكبره سنّاً. وكانت له في المدرسة زاوية ينفرد بها حتَّى أضحت مكاناً له لا يجسر أحد على الاقتراب منها.. فإذا انفرد تحلّق حوله زملاؤه، ويتحوّل التلميذ الصغير إلى معلّم كبير.. معلّم له سحره في النُّفوس وتأثيره في الأرواح...

فلو اقتربت من تلك الحلقة العجيبة، لوجدت ذلك الصَّغير الكبير يتحدَّث عن أشياء عجيبة لا يطرقها إلاّ الكبار.. وها هو ابن التَّاسعة يتحدَّث عن الماركسية، والأمبريالية والديالكتيك.. ويتطرَّق في حديثه إلى عباقرةٍ غابرين «فكتور هيغو» أو «غوته» وغيرهما من عمالقة التَّاريخ الإنساني، ولم يخطر على بال الذين كانوا يصغون إليه، ولعلّه هو أيضاً، لم يفكِّر أنَّه سيكون قمّة شامخة أين منها «هيغو» و«غوته» وكلّ عمالقة العصر الحديث!

ها هو التَّاريخ يجود، فيشعل شمعة يعتصر ذاكرته فلا تسعفه إلاّ بومضات أشبه ببروق سماويَّة تشتعل وتنطفئ، أمام عبقرية مبكرة وإرادة ستغيِّر في مسار التَّاريخ، ليكون هو بدايةً لمنعطف حادّ في المسار الخالد».

أرهِف سمعك، مرَّة أخرى، واصغِ إلى ما يقوله معلِّم له شهد تفتّح تلك الشَّخصية على الحياة والفكر والدُّنيا:

«كان طفلاً يحمل أحلام الرِّجال، ويتحلّى بوقار الشّيوخ. وجدتُ فيه نبوغاً عجيباً وذكاءً مفرطاً، وكان كلّ ما يدرّس في هذه المدرسة من كافّة العلوم دون مستواه العقلي والفكري.

شغوفاً بالقراءة كان.. لا تقع عيناه على كتاب إلاّ وقرأه وفقِه محتواه، وما طرق سمعه اسمُ كتاب في أدب أو علم أو اقتصاد أو تاريخ إلاّ وسعى إلى طلبه».

جاء يوماً إلى أحد معلّميه، وقد اجتاحته رغبة عارمة في سبر غور الماركسية يقرأ نظريَّاتها ونظرتها إلى الإنسان والطَّبيعة والكون. ويتردَّد المعلّم، يخشى على هذا

الصَّبي من مزالقها أن تهوي به إلى الحضيض والقرار، وبعد إلحاحٍ وإصرارٍ وجد المعلّم نفسه أمام إرادة عجيبة، فراح يهيّئ له كتاباً ومجلاّت كانت في تلك الحقبة مثل الكبريت الأحمر.

وراح الصَّبي يغوص في الحجج العميقة ويطلب المزيد، وظنّ المعلّم بعد أن جلب له أمّهات الكتب التي تشرح نظريّاتها أنّ هذا الصَّبي سوف يقف أمامها حائراً لا يفقه منها شيئاً، فهو نفسه وقف عاجزاً عن فهم دقائقها. وإذا بالصَّبي يعيد له الكتب بعد أسبوع، ولعلّ المعلّم قد ظنّ للوهلة الأولى أنَّ الصَّبي قد اصطدم بجدار صخريّ أصمّ، فأعاد الكتب فإذا به قد أحاط بها علماً، وراح يشرح ما خفِي على معلّمه منها. ووقف المعلّم ـ ربّما لأوّل مرّة ـ أمامه مذهولاً يتأمّل المعجزة مبهوراً.

كان معلّموه يتوجّسون خشية أن يقتله الذَّكاء المفرط.

وكان يؤمّ التَّلاميذ في الصَّلاة خاشعاً لله خشوعَ الزَّاهدين الذين عافوا الحياة ونبذوا الدُّنيا، وربَّما اعتلى المنصّة خطيباً تنساب كلماته مؤثرة في فصاحة ورصانة.

قال له معلّمه يوماً، وقد بهرته عبقريّة مبكرة: سيأتي اليوم الذي ننهل فيه من علمك ونهتدي بأفكارك وآرائك.

فأجاب الصَّبي العظيم، وقد اصطبغت وجنتاه بحمرة تنمّ عن أدب وحياء عظيمين: عفواً أستاذ، فأنا لا أزال، وسأبقى تلميذكم وتلميذ كلّ من أدّبني وعلّمني في هذه المدرسة، وسأبقى تلميذكم المدين إليكم بتعليمي وتثقيفي.

وكان، إلى جانب دراسته في المدارس العصرية، قد طوى شوطاً مهمّاً في دراسة العلوم الدِّينية في مناهجها السَّائدة يومذاك، وربّما تغيَّب عن الحضور في مدرسته في بعض الأيّام لانشغاله في تحصيل العلم والمعرفة.

وكان أستاذه الأوّل أخوه إسماعيل الصَّدر الذي شهد تفتّح نبوغه وبداية انطلاقته.

فقد درس، وهو في الحادية عشرة من عمره، علم المنطق وسبر غوره، حتَّى ألّف رسالة سجّل فيها بعض اعتراضاته في مسائل منطقية. ودرس في الثَّانية عشرة من عمره علم الأصول لدى أخيه، وكان يعترض على بعض ما يرد في كتاب «معالم الأصول»، وهي اعتراضات لم يكن يكتشفها سوى علماء لهم وزنهم وعمقهم.

الهجرة

تبقى الهجرة في التَّاريخ الإنساني واحدة من أهمّ الظَّواهر التي ارتبطت بالإنسان منذ ظهوره، وهي العامل الأساس والمؤثِّر في انتشار الجنس البشري، بل وفي قيام حضارات ودول، كما هو الحال في انطلاق حضارة الإسلام على أثر هجرة النَّبيِّ من مكَّة إلى يثرب؛ حيث بدأ التَّاريخ الإسلامي الذي اتَّسم بميسم الهجرة.

تبقى البواعث الاقتصادية والقهر السياسي والاجتماعي وراء أغلب الهجرات في التَّاريخ، إضافة إلى الهجرات القسرية، وهي في الحقيقة لا تمتلك مقوِّمات الهجرة بل هي في واقع الحال لصوصية على نطاق واسع. ولعلّ مصداقها الوحيد ما قام به الغرب من عمليَّات الخطف في أفريقيا لملايين البشر في واحدة من أبشع الحوادث في التَّاريخ البشري.

وهناك، في تاريخ الشِّيعة، ظاهرة تستحقُّ التَّأمُّل، منذ سقوط بغداد في أيدي السَّلاجقة ونشوء المدن العلمية على أثر هجرة فردية أو جماعية.

ومنذ ذلك الوقت، وحتَّى اليوم، نشاهد بوضوح أنَّ الهجرة لطلب العلم هي وراء تمدّد تلك المدن وتجذّر الحالة العلمية فيها، وهي أيضاً وراء نبوغ معظم عباقرة الفكر الشِّيعي. ولقد كانت هجرتهم خالصةً لله ولدينه متحمّلين مشاقّ الغربة وشظف العيش، لا لشيء إلاَّ استجابة لنداء يضجّ في الأعماق.

في عام ١٣٦٥هـ. ، غادر محمَّد باقر الصَّدر مدينة «الكاظميّة» إلى «النَّجف الأشرف» وتتلمذ لدى علَمين من علمائها، وهما:

- السَّيِّد أبو القاسم الخوئي.
- الشَّيخ محمّد رضا آل ياسين.

امتدَّت مدَّة دراسته في النَّجف أربع عشرة سنة، وهذه المدّة تبدو قصيرة نسبياً، ولكن المهاجر الذي يتوقَّد ذكاءً وعبقرية كان يستثمر من يومه ستّ عشرة ساعة في الدِّراسة والبحث والتَّحقيق.

وإذا كان التّقليد للأعلم هو قدر كلّ المنتسبين للمذهب الإمامي، سواء العلماء

منهم أم البسطاء، فإنَّ محمَّد باقر الصَّدر هو الاستثناء الوحيد، فهو لم يقلّد أحداً من العالمين، وإذا كان قد قلّد آل ياسين فقد كان ذلك في صباه إذ لم يصل سنّ البلوغ بعد.

ورحلته العلميّة لم تكن اجتراراً للعلوم، ولا تراكماً للمعرفة والثَّقافة بقدر ما كانت تفاعلاً كيميائياً موظّفاً العناصر الخام لميلاد شيء جديد لا ينتمي إلى ما سبقه إلاَّ في الجذور فقط.

كانت رحلته مع العلم إبداعاً واكتشافاً، وكان يفجّر ينابيع المعرفة تفجيراً فتسيل أودية بقدر.

سنوات العطاء

كان كتاب «فدك في التَّاريخ» باكورة أعماله التي فاجأ بها عصره، وكان عمره يومذاك سبعة عشر عاماً. على أنَّ المقدّمة تشير إلى أقلّ من هذا العمر بكثير. وقد يتساءل المرء لماذا فدك؟ وهي مشكلة تاريخية حول قرية صغيرة في الحجاز؟

ولكن من يتأمّل في حيثيّات هذه القضيّة وملفّاتها التَّاريخيَّة المعقَّدة، لا بدّ من أن ينظر بإجلال إلى هذا الكتيّب، المحدود في أوراقه والواسع بأفكاره ومنهجه في دراسة واحدةٍ من أكثر معضلات التَّاريخ تعقيداً، إذ إنّها كانت ولا تزال تثير أسئلة عديدة.

ففدك لم تعد تلك القرية الصَّغيرة في قلب الحجاز. . لقد أضحت رمزاً لكلِّ الأرض الإسلامية. فهي لدى «الصَّدر» تمتدّ ـ كما عبّر عن ذلك جدّه «الكاظم» ـ من عدن إلى سمرقند. . إلى إفريقيا. . إلى سيف البحر، ممَّا يلي الجزر وأرمينيا. ومشكلة فدك في التَّاريخ التي حدثت في غمرة التَّحوُّلات الهائلة التي أعقبت رحيل الرَّسول الأكرم ﷺ لا تزال إلى اليوم مشكلة تواجه المنهج التَّسويغي لتاريخ صدر الإسلام بأسئلة محيّرة.

والجدير ذكره، هنا، أنّ المؤلّف، وبالرُّغم من كتابته للموضوع وهو في فورة الشَّباب، إلاّ أنّه كان يجسّد أسمى صيغ التَّعامل الرَّفيع مع رجالات العصر النَّبوي، وهو أدب ظلَّ يطبع جميع فصول حياته القصيرة حتَّى استشهاده.

وإذا علمتَ أنّ هذا السّفر لم يستغرق من الوقت سوى مدّة العطلة الدّراسية أدركتَ أيّة عبقريّة مخزونة في أعماق هذا الإنسان.

ومن «فدك في التّاريخ» إلى «فلسفتنا» الذي أحدث دوياً كبيراً في الأوساط الفكريّة، حتّى يمكن القول إنّه قَلَبَ موازين القوى ـ إذا صحّ التّعبير ـ لصالح الإسلاميّين الذين بدأوا مرحلة الهجوم بعد أن ظلّوا في مواقع الدّفاع سنين طويلة.

والذين عاشوا حقبة الصّراع الفكري المريرة في العراق يدركون ماذا فعل «فلسفتنا» و «اقتصادنا» في معادلات الصّراع آنذاك.

إنَّ المرء ليحسّ حرارة إيمان هذا الإنسان من انتخاب اسم الكتاب. إنّه اعتداد بالنّفس وبالشّخصيّة التي تستمدُّ من الإسلام مقوّماتها وبناءها، وكان الشّهيد العظيم بصدد إصدار كتاب آخر هو «مجتمعنا» ولكن القدر لم يمهله.

ومع كلّ هذا الدويّ الذي أحدثه الكتاب، فإنّنا نصغي إلى كلمات تنمّ عن روح عجيبة هي قبس من روح الأنبياء:

«حينما طبعت هذا الكتاب، لم أكن أعرف أنّه سيكون له هذا الصّيت العظيم في العالم والدّويّ الكبير في المجتمعات البشريّة، ممّا يؤدّي إلى اشتهار من ينسب إليه الكتاب؛ وأنا الآن أفكّر أحياناً أنّي لو كنت مطّلعاً على ذلك، وعلى مدى تأثيره في إعلاء شأن مؤلّفه لدى النّاس، فهل كنت مستعدّاً لطبعه باسم «جماعة العلماء» وليس باسمي كما كنتُ مستعدّاً لذلك أوّلاً؟ وأكاد أبكي خشية أنّي لو كنتُ مطّلعاً على ذلك لم أكن أستعدّ لطبعه بغير اسمي»[٢].

ثمَّ يأتي كتاب «اقتصادنا» ليكون مفاجأة أخرى، فيجد المسلم الرّسالي الذي ينافح عن دينه ملامح أوّل نظريّة للاقتصاد الإسلامي، ولا يقف الكتاب عند البناء الاقتصادي للإسلام، بل يتعدّاه إلى نسف المذهبين السّائدين في النُّظم الاقتصاديّة وتقويضهما؛ وهما النّظامان: الرأسمالي والاشتراكي.

وبالرّغم من أنَّ الكتاب قد يبدو معالجة لمسائل اقتصاديّة بحتة، إلاّ أنّ القارئ سوف يعثر على أفكار تدعو إلى التّأمّل، وحتّى يمكن القول إنّها إذا صيغت ضمن

إطـار خـاص، فـإنّها ستكـون أساساً لنظريّة رائعة في الحضارة الإسلاميّة. فالصّدر، وهـو يكتـب، إنّمـا يعـالـج مشكلة كبرى هي مشكلة المسلم المعاصر التي تتمثّل في استلهام تجربته الرّائعة قبل مئات السّنين، ثمّ بعث حضارته الكبرى من جديد. . .

لنصغِ إلى ما يقوله هذا المفكّر العظيم في «اقتصادنا»:

ـ التّـوجيهـات الإسلاميّـة هـي قوانين علميّة تؤتي ثمارها متى توافرت الشّروط التي تقتضيها هذه القوانين(٣).

ـ بالرّغم مـن ابتعـاد المسلمين عن روح تلك التّجربة والقيادة بعداً زمنياً امتدّ قروناً عديدة، وبُعداً روحيّاً يقـدّر بانخفـاض مستوياتهم الفكريّة والنّفسيّة واعتيادهم علـى ألـوان أخرى للحيـاة الاجتماعيّـة والسّياسيّة، بالرّغم من ذلك كلّه، فقد كان للتّحديد الـذّاتـي الـذي وضع الإسلام نواته في تجربته الكاملة للحياة دوره الإيجابي الفعّال في ضمان أعمال البرّ والخير(٤).

ـ استطاعت «الرّسالة الإسلاميّة» أن تحدث هزّة روحيّة كبيرة في نفسه [الإنسان العربي] وتفجّر في أعماقه الإحساس بالمسؤوليّة.

ـ العلم لا يستطيع حلّ المشكلة الاجتماعيّة إنّما ينبّه لها.

العلم يكشف الحقيقة بدرجة ما. . وليس هو الذي يطوّرها(٥).

ـ الـدّيـن هـو صـاحب الدّور الأساس في حلّ المشكلة الاجتماعيّة عن طريق تجنيد الدّافع الذّاتي لحساب المصلحة العامّة(٦).

ثمّ انظر كيف يفلسـف قيام الحضارة الإسلاميّة:

ـ إنّ الإنسان هو القوّة المحرّكة للتّاريخ(٧).

ـ ولـم يكن هذا الواقع الانقلابي الذي خلق أمّة وأقام حضارة وعدّل من سير التّاريخ وليد أسلوبٍ جديد في الإنتاج أو تغيّر في أشكاله وقواه(٨).

ـ الدّين هو الإطار العام لاقتصادنا(٩).

واصغِ إلى ما يقوله عن الآلة:

ـ الآلـة الـتي تنتـج النَّسيـج يـوميّـاً ليست ثروة طبيعيَّة خالصة، وإنّما هي مادّة طبيعيَّة كيّفها العمل الإنساني خلال عمليّة إنتاج سابقة(١٠).

لا تلعن الظَّلام؛ أشعل شمعة!

لم يكتفِ الصَّدر بوضع اليد على الجراح النَّازفة، ويشير إلى مواطن المرض، لأنَّ اكتشاف المرض لا يعني بداهةً معرفة الدَّواء.

فهـذا الفتـى الـذي وصـل «النَّجـف» علـى قـدر، أدرك كلّ آلام أُمّته بعمقها التَّاريخي النَّازف، وبحاضرها المريض، فراح يفجّر ينابيع الخير لتسيل أودية بقدر.

لقـد عـاش المفكّـر الصَّـدر فـي حقبـة تاريخيَّة بالغة الخطورة، وكان الفكر الإسلامي يعيش حالة من الجمود، في زمن كانت الأفكار المستوردة تجد لها أنصاراً متحمّسين، وكان الدِّين في مهبّ إعصار فيه نار، وكانت الحصون مهدّدة من داخلها، وفي هذه الظُّروف ولد محمّد باقر الصَّدر قائداً ومفكّراً وأباً رحيماً لأُمّة منكوبة.

يعدّ عام ١٩٥٨م ـ ١٣٧٨هـ بداية التّغيّرات الهائلة فكريّاً وسياسيّاً، حيث كانت الجبهـة الإسـلاميَّة ـ إذا صـحّ التّعبيـر ـ تهتـزّ بعنـف. ففي غمرة الصِّراع بين التَّيَّار الماركسي المدعوم حكوميّاً والتَّيَّار القومي، ولدت الحاجة لموقفٍ إسلامي واضح، فكانت «جماعة العلماء» التي يمكـن أن نقول بحقّ إنَّ وجودها يرتبط بشكل رئيسي بعقليّة السّيّد الشَّهيد الصَّدر(١١).

«ورغـم أنَّ السّيّـد الشَّهيـد، رضـوان الله عليـه، لم يكن أحد أعضاء «جماعة العلماء» لصغر عمره!! إلاّ أنّه كان له دور رئيسي في تحريكها وتوجيهها»(١٢).

وشقّـت «جمـاعـة العلماء» طريقها في غمرة تلك الأفكار، فكانت «الأضواء» البداية المشـرقـة لإطـلالـة الموقف الإسلامي فكريّاً وسياسيّاً، وكان للمفكّر الصَّدر عمود «رسالتنا» الذي بدأ يحرّك الأصدقاء ويغيظ الأعداء.

الكثيـرون، بـل والكثـرة الغـالبـة لا تفهـم لعبة الصِّراع الفكري؛ حيث يرصد الاستعمار الأفكار الخطيرة، ثمَّ يبدأ تطويقها وقتلها بخفاء، وهكذا وُضع الصَّدر في قائمة الخطرين منذ ذلك التَّاريخ، وبدأت الملاحقة لأفكاره.

ومن نافلة القول إنّ الصَّدر كان بمستوى الرَّجل الذي أدرك أساليب العدوّ جميعها، فكان يتصرّف بهدوء ويفوّت الفرص التي يحاول الاستعمار التَّسلُّل منها.

كتب مرّة، وكان ذلك عام ١٣٨٠هـ، إلى أحد تلامذته يبثّه همومه: «... لقد كان بعدك أنباء وهنبثة، وكلام وضجيج وحملات متعدّدة جُنِّدت كلّها ضدّ صاحبك وبغية تحطيمه».

وتأمّل هاتين الكلمتين: «أنباء وهنبثة»، لتستشفّ من ورائهما عمق المعاناة، وبخاصَّة إذا علمنا أنّهما وردتا ربّما مرّة واحدة في التَّاريخ وعلى لسان فاطمة الزَّهراء عليها السلام، في حادثة اغتصاب الميراث المؤسفة.

لقد كانت الزَّهراء عليها السلام تعيش أوّل محنة في الإسلام، عندما خاطبت أباها الرَّاحل بكلمات تقطر حزناً ولوعة:

قد كان بعدك أنباء وهنبثة | لو كنت شاهدها لم تكثر الخطب
أبدت رجال لنا نجوى صدورهم | لمَّا مضيت وحالت دونك التّرب

والله وحده الذي يُراقب الأعماق، ويحيط بكلّ شيء. وربّما يأتي اليوم الذي ينكشف فيه كثير من الأسرار والخفايا، ويسجّل التَّاريخ تفاصيل المحنة التي مرّت بهذا الرجل العظيم، والخناجر المسمومة التي كانت تسدّد له في قلب اللَّيل.

ومخطئ من يتصوّر أنّ الحرب التي شنّت ضدّه كانت محلّيّة تواجه كلّ إنسان يحاول إلقاء حجر في البحيرة السَّاكنة وكسر حالة الجمود، وأنّها نابعة من بعض ذوي النُّفوس المريضة والمتخلّفة.

إنّ محمّد باقر الصَّدر كان ظاهرة تهدّد الوجود الاستعماري. وإذا شئت فقل: «القابليَّة للاستعمار»، وإنَّ أطرافاً دوليَّة يهمّها مستقبل العراق هي التي كانت تدير لعبة الصِّراع فكريّاً ومن وراء حجاب، وإنَّ تلك الأطراف استفادت من الواقع الفكري والنَّفسي في تجنيد أعداء محلّيّين، كانوا يضربون بقسوة. وكان الصَّدر يتأوّه وحيداً ويسكت على مضض، فالصَّبر كان سلاحه الوحيد؛ والصَّبر سلاح الأنبياء.

يقول الشَّاهد الشَّهيد:

«ابتدأت تلك الحملات في أوساط «الجماعة» التَّوجيهيَّة المشرفة على «الأضواء»؛ أو بالأحرى لدى بعضهم ومن يدور في فلكهم».

وفي رسالة أخرى يقول: «لا أستطيع أن أذكر تفصيلات الأسماء في مسألة (جماعة العلماء) وحملتها على (الأضواء)!... ولكن أكتفي بالقول، بأنَّ بعض الجماعة كان نشيطاً في زيادة أعضاء (جماعة العلماء)، لإثارتهم على (الأضواء) وعلى (رسالتنا)»(١٣).

ويمكن القول: إن الصِّراع المرير الذي خاضه الصَّدر قد وصل إلى تعادل في الأهداف، فقد وفّق الصَّدر بعبور الأزمة، فمرّت بسلام واستمرَّت «الأضواء» بالصُّدور كما توقّع لها:

«حدسي أنّ (الأضواء) سوف تستمرّ إن شاء الله تعالى؛ لأنّها تتمتَّع الآن برصيد قويّ من الدَّاخل والخارج»(١٤).

أمّا خصومه فقد نجحوا في إيقاف القلم الذي كان يمدّ «رسالتنا» بالأفكار المقاتلة.

الحسين يولد من جديد

هل يعيد التَّاريخ نفسه حقّاً، فتعود سنوات القهر سنوات عجاف؛ تنسلخ الأمّة فيها عن نفسها.. عن هويّتها.. وعن ذاتها، فتغدو هياكل ميّتة أو تكاد.

في غفلة من التَّاريخ؛ حيث المنعطفات الحادّة المظلمة يسطو أبناء اللَّيل والظَّلام ليسرقوا وطناً ومجداً، فلا تجد من يرفع رأسه أو صوته. فالنَّاس نيام أو عاكفون على عجل له خوار. والصَّدر كان يقاتل.. تسكن في أعماقه ثورة، وتبرق في عينيه رؤى كربلاء.. يوم كان «الحسين» يقاتل وحيداً، وكانت الأمّة تمجّد عجلاً اسمه «يزيد»، وكان على «الحسين» أن يُذبح ليوقظ بدمائه التَّاريخ والحضارة والإنسانيّة.

لا ينكر أحد أنّ العراق، وربّما هو البلد الوحيد الذي يقدّس التَّضحية، كان يقف مفتوناً أمام البطل وهو يقتحم الموت اقتحاماً، وهو يكاد لهذا المشهد يفقد وعيه تماماً.

ولعلّها ظاهرة تاريخيَّة أن تنتاب هذا البلد، وهو يبحث في كلّ عصر عن بطل ينوب عنه في التَّعبير عن عذاباته وآلامه وطموحاته . . يبحث عن فرد ينوب عن المجتمع العاجز عن التَّغيير ليقدّم أحد أبنائه إلى المذبح؛ من أجل أن ينوح عليه . . إنّه لا يريد أن يدفع ثمناً ما، وهو الموت، فيبحث عمّن ينوب عنه في هذه المهمَّة . . حتَّى أمست البطولة في رأيه لا تعني شيئاً سوى الموت .

ومن المفارقات أنّنا نجد المجتمع، وهو يبكي «الحسين»، يشعر بالسَّعادة وهو يبكي من أجله، بعد أن تبلغ التَّضحية أوجها بذبح «الحسين» في مشهد درامي فريد . .

لهذا كان على أبطال الأمّة إذا ما أرادوا التَّغيير أن لا يفكّروا بطريق آخر غير الموت، وكلّما كان المشهد قريباً من صورة كربلاء كانت الصَّدمة أكبر وسعادة الأُمّة بالبكاء أكثر . . .

أليس عجيباً أن يقول الصَّدر: «ليس كلّ النَّاس يحرّكهم الفكر بل هناك من لا يحرّكه إلاّ الدَّم»؟!

ولقد شاء القدر أن يهب الصَّدر هذه البطولة بأروع صورها حتَّى إنّنا نجد إلى جنبه شقيقته «آمنة» لتستلهم موقفاً زينبيّاً يوفّر للبطولة قدراً أكبر من التَّأثير .

إنّنا لا نستطيع مواكبة كلّ المسيرة الجديدة للاستشهاد، ولكن التأمّل في بعض محطَّاتها سوف يمنحنا رؤية لحقبة تاريخيَّة شاء القدر أن يكون الصَّدر بطلها الوحيد .

إنّ جميع المؤشّرات تشير إلى أنّ الصَّدر لم يكن متفائلاً إزاء مستقبل العراق، بل كان يدرك أنّ الشَّعب العراقي يعيش حالة تشبه إلى حدٍّ كبير الحقبة التي سبقت سنة ٦١هـ؛ حيث الحقّ مغلوب على أمره . وكان إعدام «عارف البصري» ورفاقه، بعد محاكمة صوريَّة، يدلّ على أنّ البعث العراقي اختار البطش والقسوة مع التيَّار الإسلامي الذي يمثّل الوعي العميق لأُمّة مسلوبة الإرادة .

كان الصَّدر في مكتبته عندما وصله نبأ إعدام الشَّيخ «عارف البصري»(١٥) ورفاقه لمجرّد الرَّأي، وربّما يكون هذا الحادث، وبالرُّغم من خطورته، أوّل اختبار يجريه النِّظام لإرادة الأمّة التي سجّلت فيه أدنى درجات الوعي وانعدام الإرادة .

كان الصَّدر يبكي بحرقة، فقال له تلميذه، وهو يحاوره:

ـ إذا أنت تصنع هكذا، فماذا نفعل نحن؟

أجاب الصَّدر، وهو يكفكف دموعه:

ـ يا بني! والله لو أنّ البعثيّين خيّروني بين إعدام خمسة من أولادي وبين إعدام هؤلاء لاخترت إعدام أولادي.

كان البعث العراقي قد بدا قدراً صارماً لا تمكن مواجهته، فكانت خططه التّدميريّة تنفّذ بقوّة ونجاح، وكانت الأُمّة تنسلخ من تاريخها وحاضرها ومستقبلها لتصبح ألعوبة بأيدي أوغاد قذرين.

كانت عجلة البعث العراقي تسير بقوّة، تسحق كلّ من يقف في طريقها.. حتّى أنّ الشّعارات المرفوعة بدت فيها روح الاستفزاز واضحةً، بل وكانت تبعث على القيء من قبيل: «جئنا لنبقى».

وكان من المتوقّع أن تسير الأمور على هذه الوتيرة، لولا حادث كبير وقع فأيقظ الجميع.. الأعداء والأصدقاء..

لقد انفجرت ثورة الإسلام، وجاء رجل يحمل ملامح الأنبياء ليطيح بعروش الجبابرة. ويوم أعلنت طهران أنّها صوتُ الثّورة الإسلاميّة في إيران، بدأ تاريخ جديد، واتّخذ الصّراع في العراق منحىً آخر اتّسم بتسارع الأحداث نحو مشهد لا يقلّ بريقاً عن مشهد عاشوراء «الحسين» عليه السلام.

اشتعالات قبيل الغروب

جاءت انتفاضة الأربعين من «صفر»، عام ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م، أوّل صِدام عنيف بين الشّعب والنّظام. وفي غمرة تلك الحوادث الدّامية بات واضحاً لدى الطّرفين أنّ «الحسين» عليه السلام لا يزال يقاتل في كربلاء، وأنّ دمه الطّاهر يهب الأحرار حماساً فريداً في الإقدام والتّضحية والفداء. وكان للسّيّد الصّدر في تلك الحادثة موقفه الرّائع في دعم الانتفاضة وتغذيتها بالرُّوح، كأنّ روح «الحسين» عليه السلام تسكن في أعماقه، وكان من رأيه دعم المواكب الحسينيّة التي تتدفّق صوب كربلاء في

موسم عاشوراء، لأنّها الطّريق الأمثل في بعث الرّوح الإسلاميّة وانبعاث الضّمير المسلم من جديد، وكان يقول: «إنّ هذه المواكب شوكة في عيون حكّام الجور، وإنّها يجب أن تبقى».

إنّ الفكر وحده، مهما كان عميقاً، لا يخرج عن دائرة العقل، وإنّ التّغيير المنشود يحتاج إلى العاطفة المتأجّجة . . العاطفة التي يمكن أن تشعل لهيب الثّورات في العالم. من أجل هذا كان الصّدر يتطلّع إلى جدّه «الحسين» عليه السلام، يستلهم ذكراه ويحاول السّير في خطاه؛ فالضّمير المثقل بالخوف والإرهاب يحتاج إلى عمل بطولي يحطّم حاجز الرّعب، وقد قال الصّدر من قبل: «لقد وضع البعثيّون طوقاً من الخوف على رقاب الشّعب العراقي وسأعمل على تحطيم هذا الطّوق».

وبالرّغم من عدم وجود الصّدر في الواجهة إبّان الانتفاضة، ولكن كان هناك ما يُشير إلى القلب النّابض فيها كما تشير البوصلة إلى القطب دائماً.

وإذا كان «ابن سعد» قد ظهر، سنة ٦١هـ، بوصفه بيدقاً أمويّاً، لتنفيذ أبشع مذبحة في التّاريخ، فإنّ عام ١٣٩٧هـ شهد كلباً دنيئاً هو «أبو سعد» ليتولّى اعتقال السيّد الصّدر واقتياده مخفوراً إلى بغداد.

وفي بغداد، تعرّض الصّدر إلى تعذيب نغول بغداد، وكان قرار الإعدام جاهزاً، فقد بات الصّدر نقيضاً للعث الحاكم في العراق؛ حيث وجود أحدهما يعني فناء الآخر.

وقد كشّر النّظام القذر عن أنياب تنزّ صديداً، وخاطب الصّدرَ بلهجة مليئة بالتّهديد والوعيد:

- إنّنا نعلم أنّك وراء هذه الأعمال العدوانيّة، ونعلم أنّك قدّمت لهم الأموال، لكنّنا نعرف كيف ننتقم منك في الوقت المناسب. لولا انشغالنا بالقضاء على هؤلاء (المشاغبين) لنفّذنا الإعدام الآن! ولكن سترى بعد حينٍ مصيرك.

لقد وقع الحادث قبل انتصار الثّورة الإسلاميّة في إيران بعامين تقريباً، ولمّا حدث الزّلزال الإيراني، برز الصّدر متقلّداً سيف جدّه «الحسين» عليه السلام؛ برز لوحده يقاتل نظاماً دمويّاً مجهّزاً بجميع وسائل القمع والموت والدّمار. ونظام البعث

العـراقـي يمثّـل ذروة الـوحشيَّة. . نظام لا يتورَّع «الشّرطي الأوّل» فيه حتّى عن أكل رؤوس الأطفال.

وهكذا انتخب الصَّدر طريقه العجيب.

ولعلّ الأمّـة في العراق كانت تحلم بالبطل الجديد. . البطل الذي سيقدّم ثمن البطولة، وهو الموت.

لحظات الغروب

لقد سجّـل التّاريخ عام ٦١هـ على شواطئ النَّهر بكربلاء قصّة أولئك النَّفر من جيش «يزيد» كيف كانوا يبكون وحدة «الحسين» عليه السلام، وكانوا يتضرّعون إلى الله أن ينصره!. . إنّها قصّة الضّمير مسلوب الإرادة.

هكـذا كـانت النَّجـف، وهـي لـيست عـن كربلاء ببعيدة. .، حالة مدمّرة من التّرقّب وانتظار المعجزة.

بدت المدينة الصَّغيرة ذلك المساء، من يوم الاثنين السَّادس عشر من «رجب» ١٣٩٩هـ؛ حيث التَّاريخ الهجري على أعتاب قرن جديد. . بدت موحشة. ذئاب اللَّيل تنتشر هنا وهناك، واستعدّ الصَّدر للبلاء، وكانت إلى جانبه شقيقته أمرأة تحمل ملامح «زينب» عليها السلام في كلّ شيء.

العيـون الـزُّجاجيَّـة مفتـوحـة تـرقب منـزلاً صغيراً أوى صاحبه إلى النَّوم آمناً مطمئنّاً، والعالم من حوله يموج بالغدر.

انطوى اللَّيل، واستيقظ الفجر كئيباً رماديَّ اللَّون، وجاء زوّار الفجر.

قال رجل الأمن، وهو يلوك الكلمات بصفاقة:

ـ السَّادة المسؤولون في بغداد يريدون الاجتماع بكم في بغداد.

أجاب الإمام بانفعال:

ـ إذا كنت تحمل أمراً باعتقالي فنعم أذهب، وإن كانت زيارة فلا.

وأضاف بألم:

ـ إنّكم كممتم الأفواه وصادرتم الحرّيّات، وخنقتم الشّعب، تريدون شعباً ميّتاً، يعيش بلا إرادة ولا كرامة، وحين يعبّر شعبنا عن رأيه أو يتّخذ موقفاً من قضيّة ما، حين تأتي الألوف لتعبّر عن ولائها للمرجعيّة وللإسلام، لا تحترمون شعباً ولا ديناً، ولا قيماً، بل تلجأون إلى القوّة، لتكمّوا الأفواه وتصادروا الحرّيّات وتسحقوا كرامة الشّعب. . أين الحرّية التي تدّعونها؟!

لاذ رجل الأمن بالصّمت. . الصّمت الذي يعبّر عن لا شيء وعن كلّ شيء.

هل فوجئ رجل الأمن بموقف لم يتوقّعه. . لقد رأى أُمّة بأسرها تركع، وها هو يشهد تمرّد فرد واحد يعبّر عن كرامة شعب سحقت تحت الأقدام؟

وغادر موكب عجيبٌ البيت المتواضع الذي بدا في ذلك الفجر الرّمادي شيخاً ينتحب بصمت.

كلمات منقوعة بالنّار

الطّريق المؤدّي إلى شارع «زين العابدين» هو مجرّد خطى معدودة في حساب الجغرافيا. أمّا التّاريخ فله حساباته التي لا تختلف عن الجغرافيا فحسب، بل وقد تتناقض معها في بعض الأحيان.

أصحاب العيون الزّجاجيّة (الغرباء) منبثّون في الزّوايا هنا وهناك، وفي أيديهم رشّاشات «الكلاشنكوف»، يريدون أن يوقفوا عجلة التّاريخ.

فبدت، ذلك الفجر، حيّات وأفاع تنظر من خلال فوّهات مدهوشة إلى رجل يحمل في وجهه ملامح «موسى بن عمران» عليه السلام وفي عينيه بريق «الحسين» عليه السلام .

كانت «آمنة» تستلهم «زينب». . تستلهم صبرها وشجاعتها، وهي تخطو إلى حيث احتشد الذّئاب.

ووقفت «آمنة» في مواجهة نظام مدجّج بالسّلاح، ووقف التّاريخ يصغي إلى كلمات منقوعة بالنّار، مضمّخة بصهيل كربلاء:

ـ انظروا! أخي وحده بلا سلاح. . بلا مدافع ورشّاشات. . أمّا أنتم بالمئات. .

وهتفت، وهي تشير إلى عشرات «الغرباء»:

ـ انظروا.. أنتم بالمئات.. هل سألتم أنفسكم لِمَ هذا العدد الكبير وكلّ هذه الأسلحة؟ لأنكم تخافون، ووالله لو لا ذلك لما جئتم لاعتقال أخي في هذه السّاعة من الفجر..

وأطلقت صرخة مدوّية:

ـ لماذا لا تجيئون إلاّ والنّاس نيام؟.. لماذا تختارون هذا الوقت، هل سألتم أنفسكم؟

هناك لحظات يتحوّل فيها الصَّمت إلى حديث هو أبلغ من جميع الأحاديث.. لغةٌ عجيبة.

كان الصَّمت يغمر المكان تماماً، وكانت العيون الزُّجاجيّة ترقب امرأة عجيبة كأنّها ليست من بنات «حوّاء».. سيّدة من سيّدات التّاريخ، ما زال التّاريخ يردّد كلماتها، وهي تخاطب أخاها في قبضة الجلاّدين:

ـ اذهب يا أخي.. الله معك، فهذا هو طريقنا، وهذا هو طريق أجدادك الطّاهرين.

عادت «آمنة» إلى المنزل.. كأنّها تعود إلى قلعة مهجورة، فيما رحل الرّجل الذي اختار طريق «الحسين» عليه السلام..

قال رجل يخشى الموت ويشفق منه على «آمنة»:

ـ أما كان من الأفضل أن تتريّثي؟ كلماتك الثّائرة تبشّر بالخطر، سوف يفتحون لك صفحة جديدة في سجلاّتهم.

أجابت «زينب هذا العصر»:

ـ إنَّ ديني يدفعني لاتّخاذ هذا الموقف.. لقد انتهى زمن السُّكوت.. ولا بدّ لنا من أن نفتح صفحة جديدة من الجهاد.. لقد سكتنا طويلاً.. وكلّما طال سكوتنا، كبرت محنتنا. لماذا أسكت وأنا أرى مرجعاً مظلوماً في قبضة هؤلاء المجرمين؟

قال الذي أشفق من الموت: ولكنّهم قد يعدمونك، فهم مجرمون.

قالت «آمنة»، وفي قلبها دويٌّ من كربلاء:

ـ والله! إنّي أتمنّى الشَّهادة في سبيل الله.. منذ يوم «الوفود» وأنا أتمنَّى ذلك، أنا أعرف هذه السُّلطة وأعرف وحشيَّة هؤلاء وقسوتهم.. الرَّجل عندهم والمرأة سواء.. أمَّا أنا فسيّان عندي أن أعيش أو أموت ما دمت واثقة من أنّ موقفي كان لله ومن أجله.

«آمنة» تتحدّث بلغة عجيبة.. لغة لا يفهمها إلاّ قليل من العالمين. من أجل هذا بقيت وحيدة إلاّ من بعض المشفقين.

وكان على «آمنة» أن تفعل شيئاً.. لقد ولدت «زينب».

أشرقت الشَّمس.. شمس يوم الثُّلاثاء.. حزينة كعين تنحب، أو حجرة متوقِّدة تبشّر بالثَّورة..

حثّت «آمنة» الخطى نحو مرقد جدّها العظيم... «عليّ».. «عليّ» الذي قال مرّة، وهو على شاطئ الفرات بصفِّين:

ـ الموت في حياتكم مقهورين.. والحياة في موتكم قاهرين.

كلّ شيء كان هادئاً داخل الضَّريح، حيث يرقد بطل الإسلام الخالد «عليّ بن أبي طالب» عليه السلام كأنّه عاد تواً من صفِّين أو النَّهروان.. كلّ شيء كان هادئاً سوى تمتمات الدُّعاء من شفاه المؤمنين.. أو تأوّهات المظلومين..

وجاءت «آمنة» تتوشّح عزم «زينب» عليها السلام.

ـ يا جدّاه! لقد اعتقلوا ابنك الصَّدر.. فإلى الله المشتكى!

والتفتت إلى ثلّة من أُمّة نائمة.. علّها تستيقظ.. تهبّ من نومها فتتذكَّر بيعة قديمة للحسين عليه السلام.

كلّما ادلهمّت الخطوب، أو قسا الزّمان.. وكلّما ظهر «يزيد» يعيث في الأرض

فساداً، تطلّعت القلوب إلى رجل يدعى «الحسين» عليه السلام، وإلى حفيده الذي يأتي في آخر الزَّمان.. يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً.

وهكذا شهد «الحرم الطَّاهر» أوّل تجمّع يستنجد «بالمهدي الموعود»، فلقد امتلأت الأرض ظلماً وجوراً وفساداً.

كثيرون هم الذين يتصوَّرون أنَّ «المهدي» من اختراع «الشِّيعة»، فهذه الطَّائفة من البشر مظلومة عبر التَّاريخ، فأبناؤها لم يعيشوا بسلام أبداً، مقهورون أينما حلّوا. لهذا ركنوا إلى من سيخلّصهم.. إلى من يمنحهم الأمن والطّمأنينة والسَّلام. و «المهدي» منحهم ذلك الشُّعور، فناموا على القهر. كلاّ.. «المهدي» ليس أسطورة وإن حيكت حوله الأساطير. «المهدي» رجل من ولد «الحسين» عليه السلام علويّ ثائر.. مطلوب من جميع حكومات الدُّنيا.. من جميع طغاة التَّاريخ. ينتظره المعذّبون.. في كلّ زمان ومكان. إنّه الأمل، والأمل أعظم شيء يملكه الإنسان.

من أجل هذا اجتمع المؤمنون في حرم الإمام «عليّ» عليه السلام يهتفون باسم المنقذ المنتظر.

من أجل هذا ينهضون كلّما ذكر «المهدي» عليه السلام، حركة أشبه بالرَّمز تعبّر عن الإرادة والاستعداد للثَّورة تحت لوائه عليه السلام... يضعون أكفّهم فوق رؤوسهم تحيّة مباركة طيّبة للفارس الأخضر.

يوم الثُّلاثاء.. يوم طويل.. من أيَّام الله.. لقد استيقظ الضَّمير المثقل بالخدر.. أيقظته صرخة لها صدىً زينبي؛ وكانت انتفاضة «رجب» بكلّ زخمها الشعبي صدىً لصرخة هذه السّيّدة العظيمة.

خرجت تظاهرة في النَّجف.. تندّد.. تهتف باسم الصَّدر.. بحسين العصر. وخرجت تظاهرة في الكاظميّة (مدينة الميلاد)، ومثلها في «الخالص» من أرض ديالى، وتظاهرة في مدينة «الثَّورة» خاصرة بغداد عاصمة «السفّاح».

كان «الصَّدر» أسيراً في قبضة «المغول» من نغول بغداد. العيون الزُّجاجيّة تبرق حقداً وشتائم بذيئة كلعاب الأفاعي تنفلت من الأفواه الكريهة.

وجاء «البرّاك» يحمل سيف الشّمر، وكان كلّ شيء ماثلاً. . والجريمة وشيكة. الجميع ينتظرون لحظة الذّبح. حتّى الإمام الصّدر كان هو الآخر ينتظر ميلاده الجديد. . ميلاده شهيداً. سوف تتدفّق دماؤه حمراء. . حمراء. . تمتزج بمياه الرافدين. . وعندها سيهبّ النائمون وتحدث المعجزة. هكذا علّمه «الحسين» عليه السلام.

كان سيف الشّمر على وشك الانقضاض عندما جاء رجل من أقصى المدينة يسعى.

قرأ «البرّاك» ورقة صغيرة. تراجع الذّئب المتحفّز في الأعماق. اختبأ وراء قناع لحمل وديع.

أخفت الأفاعي أنيابها. . ألسنتها المشقوقة، وحاولت أن تبتسم لرجل أسير في يده عصا «موسى» وفأس «إبراهيم» عليه السلام.

وفكّر الصّدر لحظة: ربّما حدثت المعجزة واستيقظ الشّعب. ها هو يصغي إلى صهيل فرس غاضبة تقاتل في كربلاء تدفع عن فارسها غائلة السّيوف الغادرة. . تمرّغ ناصيتها بالجراح النّازفة.

وعاد الصّدر إلى النّجف، وهو أكثر تصميماً وعزماً على المضيّ في طريق «الحسين» عليه السلام، طريق قلّ سالكوه. . طريق مصبوغ بدماء الأنبياء، وتنتصب على جانبيه أعواد المشانق.

هاجس عاشوراء

لعلّ شيعة العراق وحدهم هم الذين يدركون هواجس الإمام الصّدر، وهو يتحدّث عن لغة الجراح وموت الشّهادة؛ فهذا الرّجل أدرك نفسه ودوره، وأدرك الظّروف التي تحيط به، وشمّ في الأفق رائحة «الحسين» عليه السلام وأصغى إلى صهيل جواده، وإلى صوته وهو يشحذ سيفه عشيّة عاشوراء. .

ولقد سمعه العديدون، وهو يتمتم قائلاً: «العراق بحاجة إلى دم كدمي».

وإذا كان قرار النظام العراقي هو إعدام الصّدر أو اغتياله، فإنّ ذلك يعود إلى

تصميـم الإمام نفسه على الشَّهادة. . فالشَّهادة لدى الشِّيعة انتصار، والموت الأحمر في نظرهم خلود أخضر.

لا أحـد يـدري متـى ولد «الحسين» عليه السلام في أعماق الصَّدر، ومتى أضحت كربلاء هاجسه الـوحيد. . . ولـكن من المؤكَّد أنَّ شقيقته «آمنة» هي الإنسان الوحيد الذي أدرك ما يعتمل في ذلك القلب الكبير، وأدركت أنّه يحتاج إلى «زينب». . لهذا تشرَّبت «آمنة» «زينبَ» ومضت معه في الطَّريق العجيب الذي انتخبه أخوها العظيم.

في آونة مبكّرة كان الإمام الصَّدر يعيش هاجس كربلاء، وكان يردّد أمام بعض تـلامـذتـه ذلك قائلاً: «إنَّ الأمَّة مبتلاة اليوم بذات المرض الذي أبتليت به في زمن «الحسين»، وهـو فقـدان الإرادة؛ فـالأمَّـة تعرف حزب البعث، ولا تشكّ في طبيعة الحـاكميـن فـي الـعراق. . لا تشـكّ في فسقهم وفجورهم وفي طغيانهم وظلمهم. . ولكنّها فقدت إرادتها. .

إنّ علينا أن نعالج هذا المرض بذات الخطوة التي قام بها «الحسين» عليه السلام؛ وهي التَّضحية الكبرى التي هزّ بها المشاعر، وأعاد دماء الحياة إلى عروق الأمّة من جديد».

ويبدو أنَّ الفكرة قد اختمرت في ذات الإمام الصَّدر حتَّى لم تعد إلاّ خطوات يقطعها إلى مسرح كان قد عيّنه من قبل، وهو الصَّحن الطَّاهر لبطل الإسلام «عليّ بن أبي طالب» عليه السلام.

عنـدمـا نفتِّش في زوايا التَّاريخ؛ نقلّب صفحاته السَّوداء والبيضاء والصَّفراء، فـإنّـا نجـد فـي هـذه البقعة أو تلك من دنيا الله. . في هذا العصر أو ذاك من نهر الـزَّمـن المتـدفّـق ثلّـة تجتمع تحت جنح الظَّلام على ضوء القناديل أو الشُّموع أو المصـابيـح الخافتـة؛ تتهـامس لقلب نظام حكم ما، أو الإطاحة بعرش أو دولة. . تخطّط للهجـوم. . للثَّـورة والانتصـار، وهـي فـي كـلّ ذلك تتمنّى النَّصر والغلبة والسَّيطرة.

أمّا أن يجلس إنسان أعزل وحيد يخطّط لذبحه، ليتدفّق دمه في مكان ما أُعدّ له من قبل، فهذا لـم يحدّث به التَّاريخ أبداً، إلاّ أن نقول إنَّ «الحسين» عليه السلام قد اختار

كربلاء ليذبح وينتصر. وإذا كان ذلك كذلك فإنّ الصّدر سيكون ابن «الحسين» عليه السلام، وتلميذه الأوحد عبر التّاريخ.

وهكذا تكلّم الصّدر.. بلغة الجرح.. لغة عجيبة تستمدّ أبجديّتها من شاطئ الفرات بكربلاء.. فيها دماء قانية.. وصهيل.. وفيها إباء، وفيها ما يشبه الجنون، وبخاصّة لدى «العقّال» من العالمين!

ولكن ما الذي منع الصّدر من تنفيذ فكرته؟ مَن الذي حال دون إتمام وعده؟

لقد عاش الصّدر في زمن عجيب له مقاييسه «المأسلمة».. مقاييس ليست من الدِّين في شيء؛ حيكت لتكون ثوباً يستر «العورة».

أرسل الصّدر من يجسّ له «الضّغط» والحرارة، في المدينة، فألفاها الرّسول «ترتجف» لمجرّد «التّسفير»، وعاد بخفي حنين.

يمّم الصّدر صوب «الخميني» الرّجل الوحيد الذي يفهم لغة الصّدر.

أصغى الإمام لحديث عجيب، وهزّته الكلمات الثّائرة تنساب مع الجراح.

يا لهول المشهد. الصّدر يخطب في أُمّة من النّاس. يقاوم ويهاجم، ثمّ يسقط شهيداً تتدفّق دماؤه طاهرة تلوّن الأرض بلون الشّفق.

سكت الصّدر وظلّ «الخميني» مطرقاً برأسه ترى ماذا سيقول... وبعد صمت مدوٍّ تمتم الإمام:

ـ لا أدري!!

إنّ المرء لن يتوقّع جواباً أبلغ من هذا، فيه حزب الأنبياء.. إنّه يدري ويقول: لا أدري.

ونهض الصّدر ينوء بثقل الرّسالة.

لاءات في زمن الذّلّ

لم يقل فرعون: «أنا ربُّكم الأعلى» إلاّ بعد أن وجد من يسجد له ويمجّد اسمه، ولم يوجد الاستعمار إلاّ بعد أن سبقته قابليّة للاستعمار، ولم تظهر النُّظم الدّكتاتوريّة إلاّ في المجتمعات الخائفة المهزومة من الأعماق.

إنَّ البطش الصدَّامي، في العراق، لم يولد من العدم. لم يظهر من الفراغ لولا وجود أرضيَّة تضجّ بالخنوع والذّلّ والعبوديَّة.

ولم يكن «صدّام» سوى انعكاس لمجتمع مثقل بالضِّعة، وخلاصة لعصر الانحطاط.

ومن هنا يبرز موقف الإمام الصَّدر بطولةً نادرة المثال إذا ما وضعت في ظروفها المريرة التي لا يمكن تصوير أهوالها.

وعندما تركع أُمّة بأسرها، فإنّ تمرّد فرد واحد سوف ينتزع الإعجاب.. إعجاب الأصدقاء والأعداء معاً.

ومن أجل هذا تكلّم رأس «يحيى» عليه السلام، وتحدّث رأس «الحسين» عليه السلام. ومن أجل هذا لا يزال الصَّدر في ذروة الحضور رغم غيابه.

في الظَّهيرة، وقبل أسبوع من الكارثة، جاء رجلان «خاقاني» و «تكريتي».. جاءا من عند «النَّمرود» الذي يقول:

ـ أنا أُحيي وأُميت!

جاءا يخوّفان رجلاً لا يعرف ما هو الخوف. جاءا يخوّفانه بالموت؛ والموت لم يعد لديه منيّة بل أُمنية.

جاءا يمنِّيانه بالحياة.. وما أتفهها في زمن الذّلّ!

قال «الخاقاني» بعد حديث طويل:

ـ لقد جئتك من عند «صدَّام»، أحمل معي خمسة شروط هي خمسة طرق للحياة، وسادسها الموت. فاختر لنفسك أحدها:

ـ أن تتخلّى عن تأييد الثَّورة في إيران وعن «الخميني».

ـ أن تصدر بياناً تؤيّد فيه بعض مواقف الحكومة حتَّى لو كان ذلك حلّ المسألة الكرديّة أو تأميم النَّفط.

ـ إصدار فتوى بتحريم الانتماء إلى حزب الدَّعوة.

ـ إلغاء فتوى حرمة الانتماء إلى حزب البعث.

ـ إجراء مقابلة مع مراسل صحيفة أجنبيّة، أو عراقيّة، والإجابة عن مسائل فقهيّة عاديّة.

قال الصّدر، وقد تأهّب للرّحيل:

ـ فإذا لم أستجب؟

ـ كما قلت لك، يا سيّدنا، والله لقد سمعت «صدّاماً» يقول: سوف أعدمه.

قال الصّدر:

ـ إنّ كلّ ما كنت أطمح إليه في الحياة هو أن تقوم حكومة للإسلام في الأرض، ولقد تحقّق ذلك. والآن فإنّ الموت والحياة عندي سواء.

أمّا التّأييد لبعض المواقف فلا.

وأمّا حزب الدّعوة فلا أحرّم الانتماء إليه.

وأمّا حزب البعث فلا أُجيز الانتماء إليه.

وأمّا المقابلة فلا.

والتفت الصّدر إلى رجل تكريتي أذهلته لاءات عجيبة.

ـ أخبر صداماً أنّه في أيّ وقت يريد إعدامي فليفعل.

العراقيّون وبعض سكّان شرق المتوسّط يعرفون ماذا يعني «رجل الأمن». إنّه ذئب في إهاب إنسان، ووحش بشري له عيون زجاجيّة وقلب منحوت من ثلوج سيبيريا. في أعماق هذا المخلوق المخيف يوجد إنسان مغيّب في ظلمات، مقيّد بالسّلاسل والأغلال.

ترى كيف تمكّن الصّدر، وفي لحظة، أن يحطّم أنياب الذّئب، وأن يحرّر الإنسان في الأعماق المظلمة لتدمع العينان الزّجاجيّتان.

لو كانت هناك أجهزة يمكنها رصد ما يجري في أعماق النّفوس لسجّلت انهيارات مدوّية، ولسمعت أصداء الأنقاض وهي تتراكم بعضها فوق بعض.

هتف التّكريتي، وهو يبكي:

ـ حيف والله حيف.

ونهض ليقبّل يداً تشير إلى طريق لا يسلكه أحد من العالمين.

رؤيا

عندما يغمض المرء عينيه عن الدُّنيا، فإنّهما تنفتحان على عالم آخر.. عالم لا يمتّ إلى هذا العالم بصلة، وتشتدّ درجة الرُّؤية، حتّى لتصل أحياناً مرحلة الشُّهود الكامل وكشف الغطاء، فإذا البصر حديد.

لقد أزفت ساعة الرَّحيل، وهذه إشارة من العالم الآخر. وقال الصَّدر:

رأيت «إسماعيل» و «آل ياسين» جالسَين وبينهما كرسيّ خالٍ هو لي، وكان هناك ملايين الناس ينتظرون.

وتمتم الإمام، وهو يروي رؤياه:

ـ وأنا أبشّر نفسي بالشّهادة.

جريمة في بغداد

اهتزّ العراق من أقصاه إلى أقصاه على أثر سقوط أعتى عروش الشَّرق الأوسط، ونجاح الثَّورة الإسلاميَّة، وبدا الشّعب العراقي يهتزّ طرباً على أناشيد حماسيّة:... هنا طهران، صوت الثّورة الإسلاميّة.

ومنذ ذلك التَّاريخ، شهد العراق تغيّرات كبرى.. جاءت سريعة ومثيرة.

فقد تمّت تنحية «البكر» عن «الرّئاسة».. وظهر «صدّام» الحاكم المطلق... ولم تكد تمضي أسابيع حتّى استيقظ الشّعب العراقي على مسلسل الإعدامات الجماعيّة التي بدأت بشخصيّات حزب البعث ممّن تشمّ منهم رائحة الاستقلال.. إنّها إرادة «النّمرود» الذي يزعم أنّه يُحيي ويُميت. وفي «آب» تساقطت رؤوس واحد وعشرين بعثياً.. وظهر «صدّام» وحشاً مصّاصاً للدّماء، وسُمِعَ يقول: والله لو وقفت زوجتي وأبنائي في طريقي لأذبتهم بالتّيزاب!

وبدأ عصر الرُّعب، وانتشرت رائحة الدَّم، وسادت ظاهرة ارتداء ثياب الحداد؛ والشّباب المسلم يساق إلى أعواد المشانق زرافات زرافات. .

وإذا كان «معاوية» يدسّ السّمّ في العسل ويقتل معارضيه، فإنّ جلّاد بغداد بدأ يضع سمّ الفئران في اللّبن. وكان الذين يطلق سراحهم من السّجن يموتون بين أبنائهم وأهليهم، بعد أن ضجّ الجلّادون من حدّة الإعدامات.

وفي هذا الزّمن قال الصّدر: لا.

لقد تضاربت الرّوايات حول الطّريقة التي تمّت فيها تصفية الإمام، ولكن هناك ما يشبه الحقيقة. . وهي أنّ «صدّاماً» لم يكن يتصوّر أن يقف في طريقه أحد؛ لهذا أراد أن يتأكّد بنفسه، فاستدعى الإمام إلى القصر الرّئاسي، وكان هناك طريقان. . إدانة الثّورة في إيران أو الموت، ولم يتردّد الإمام الصّدر في الاختيار.

سأل الوحش: أيّ نوع من الموت تختار؟

فقال الإمام:

ـ أن أُذبح كما ذُبح «الحسين» عليه السلام.

ولكنّ «صدّاماً» كان يجهل مهنة جدّه «الشّمر»، فأمر بقتل الإمام رمياً بالرّصاص.

وخلع الإمام عمامته لمجابهة رصاص الجلّادين، وقام «النّمرود» بإطلاق الرّصاص، وقتل الإمام.

الذين يعرفون ساديّة «صدّام» يدركون الأهوال التي تعرّض لها الصّدر قبل أن يستشهد. لقد أراد «يزيد» الجديد أن يقهر «الحسين» عليه السلام الكامن في الأعماق، فاستخدم ألوان التّعذيب. ولكنّ الرُّوح العظيمة كانت تشتدُّ صلابةً وعنفواناً. ولقد حانت لحظة الخلاص. . الخلاص من ويلات الأرض، وولوج العالم الآخر.

إنّ أحداً لن يحيط أو حتّى يدرك سرّ الإنسان وهو يتأهّب لدخول ملكوت السّماء؛ وهؤلاء الذين شهدوا اللّحظات الأخيرة قبل مصرع الإمام وقد اعترتهم

الـرَّجفـة ـ رغـم ولوغهم في الدّماء ـ قد رأوا شيئاً جعلهم يعجزون عن تنفيذ الجريمة فنفّذها «صدَّام».

«وكـان قتـل الإمام الصَّدر يعني أنّه لم يعد هناك حياء، ولـم تعد هناك حدود، ولـم يعـد هنـاك معقـول ولا معقول، ولم يعد هناك ما تتوقَّعه وما لا تتوقَّعه.. كلّ حرمات الشَّعب العراقي مستباحة ومهتوكة تحت سنابك حصان الغازي صدَّام»(١٦).

أرأيـت كيـف يعيـد التَّـاريـخ نفسـه؟ إصغ إلى «السِّبط» وهو يسبر الآفاق في عاشوراء:

ـ يـا أمّة السّوء، بئس ما خلَّفتم «محمّداً» في عترته. أما إنكم لا تقتلون رجلاً بعدي فتهابون قتله بل يهون عليكم ذلك عند قتلكم إيّاي.

ولقـد صـدقت نبوءة ابن النبيّ، فاجتاحت جيوش «يزيد» المدينة وقتل صحابة كانوا حول الرَّسول ﷺ وانتهكت ألف عذراء..

وبعد مذبحة الحرّة حوصرت مكّة، وقصفت الكعبة بالمجانيق وأُحرقت، فلم يعد هناك حياء.

وأعقـب مصرع الصَّدر خوفاً ورعباً، ونُفِّذت إعدامات جماعيَّة، وباتت جميع الأُسر العراقيَّة خائفة تترقَّب.

وإذا كـان «يـزيـد» قـد اجتاح المدينة، وأهلك الحرث والنَّسل، وحاصر مكّة، وأحـرق بيـت الله الحـرام، فـإن «صـدّامـاً» بـدأ عدوانه الشَّامل ضدّ إيران.. إيران «الخميني» التي أعلنت نفسها دولة من دول المواجهة مع إسرائيل.

وكـان الغـزو البعثـي العـراقي بداية لسلسلة من المآسي لا تزال مستمرَّة حتَّى اليوم.

إنَّ اللحظـة الـتي اعتلى فيها «الشِّمر» صدر «الحسين» هي لحظة رهيبة تزلزلت لها الأرض، وأمطرت لها السَّماء دماً عبيطاً.

الإنسـان هـو جـزء مـن الكون إذا لم يكن خلاصته كلّه، وإنَّ كلّ ما يجري في التَّاريخ الإنساني الطَّويل لا بدَّ من أن تكون له آثاره الكونيَّة سلباً أو إيجاباً.

إنّني أُسجّل هذه السُّطور لمن يصدّق أو لا يصدّق، لأنّني لا أُريد أن أُقرّر ظاهرة علميّة بقدر ما أُسجّل واحدة من مشاهداتي التي ظلّت محفورة في ذاكرتي إلى اليوم.

كنت حينها في ضواحي «كركوك» شمال العراق، وكان الوقت عصراً وقد بدا الجوّ مشحوناً. . متوتّراً. . وشيئاً فشيئاً سادت صفرة كثيفة، اشتدّت لتتحوّل إلى حمرة مخيفة، والغبار يغمر الأرض من دون رياح حتّى تعذّرت الرُّؤية لأبعد من أربعة أمتار، وساد الوجوم والخوف الوجوه، وأدّى بعضهم صلاة الآيات، وتساءل رجل بصوت يشوبه الحزن: أتراهم قتلوا سيّداً؟!

ولقد ظلّ هذا التّساؤل أيّاماً حتّى ظهرت الحقيقة.

نعم لقد قتلوا سيّداً.

لقد بايع سكّان المدينة بعد الاجتياح على أنّهم عبيد ليزيد، وكان ذلك نتيجة لمصرع «الحسين» عليه السلام الذي كان يمثّل كرامة الإسلام والإنسان.

واستسلم العراقيّون إلاّ قليلاً لإرادة «صدّام»، وقد حدث ذلك بعد مصرع الصّدر، وقد كان يمثّل كرامة الشّعب العراقي بأسره.

سوف تمرّ الأيّام؛ ويجري نهر الزّمن. لقد غاب الصّدر، وسوف يموت جلاّده، وستنطوي صفحات التّاريخ، الواحدة تلو الأخرى، وسيأتي من يقرأ عن رجلٍ قال: لا، في زمن الذّلّ، فدفع حياته ثمناً لذلك.

ستكتب قصّة فريدة من قصص التمرّد لرجل نهض وحده يقاتل نظاماً مدجّجاً بأسلحة الدّمار والموت، ولم ينهض معه سوى امرأة اسمها «آمنة».

الهوامش:

(١) الشَّهيد الثَّاني، زين الدِّين الجبعي العاملي، استُدعي إلى اسطنبول في عهد سليمان القانوني، وتمّت تصفيته على شواطئ البحر قريباً من العاصمة على نحو مأساوي يدعو للتساؤل حول الأسباب التي دفعت العثمانيين إلى التّخلص منه.

(٢) وقد جاء حديثه بعد طبع الكتاب، وكان قد عرضه أوّلاً على جماعة العلماء ليطبع باسمها، غير أنّها اشترطت إجراء بعض التّعديلات في الكتاب، وكانت غير صحيحة في رأيه، ما اضطرّه إلى طبع الكتاب باسمه.

(٣) اقتصادنا، ص ٣١١.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٠.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٢٣.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٢٦.

(٧) المصدر نفسه، ص ٣٣٨.

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٤١.

(٩) المصدر نفسه، ص ٤٢٧.

(١٠) الإسلام يقود الحياة، ص ١٦٨.

(١١) مجلّة الجهاد، العدد ١٤، جمادى الثّانية ١٤٠١هـ.

(١٢) المصدر نفسه.

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) استشهد مظلوماً مع صحبه، ومرّ الحادث بسلام ما عدا تجمّع طلاّبي أمام «الطبّ العدلي» ما لبث أن تفرّق مذعوراً.

(١٦) يوميّات بغداد، صافي ناز كاظم.

* * *

الإبداع الفكري والعطاء العلمي للشّهيد محمد باقر الصّدر

(الأعمال شبه الكاملة)

إعداد الأستاذ محمَّد دكير*

مقدّمة

في تاريخ الفكر الإنساني نجد مجموعة من المفكِّرين والمبدعين تميَّزوا بإنتاجهم وعطائهم الفكري، منهم من تميَّز إنتاجه الفكري بالكمّ فترك للإنسانيّة عدداً كبيراً من المؤلَّفات والكتب مثل أصحاب الموسوعات التّاريخيّة والعلميّة والأدبيّة، ومنهم من اقتصد في الكتابة والتّأليف واهتمّ بالكيف وحرص على تقديم الجديد والمفيد والمتميّز، لكن قلّة هم من استطاعوا أن يجمعوا بين الكمّ والكيف، وأن يقدّموا للإنسانيّة إنتاجاً فكريّاً يتميّز بالتّجديد والإبداع في عددٍ من المجالات المعرفيّة، التي استحوذت على اهتمامهم، من هؤلاء المفكِّرين والمجدِّدين الذين عرفتهم حلبة الفكر الإسلاميّ المعاصر، نجد السّيّد الشّهيد محمَّد باقر الصَّدر العبقري والفقيه المجدِّد الذي أنجبته الحوزة العلميّة في النّجف الأشرف، لقد استطاع السّيّد الشّهيد، وبشهادة جميع من أرّخوا له وكتبوا عن سيرته وفكره، أن يجمع بين الكمّ والكيف في كتاباته وإبداعاته الفكريّة، فاستحقّ بذلك لقب «عبقري النّجف» خلال الأزمنة المعاصرة، لقد كتب السّيّد الشّهيد في علم الأصول كتباً مهمّة، لأنَّ الكتب المعتمدة في التّدريس أصبحت قديمة نسبيّاً، فالرّسائل والكفاية ـ كما يقول السّيّد ـ «نتاج أصولي يعود لما قبل مئة سنة»، وقد حصل علم الأصول بعدهما على خبرة مئة سنة كافية بإضافة أفكار جديدة: كما أنَّ الحاجة أصبحت ماسّة لتطوير طريقة البحث وإعادة النّظر في استحداث مصطلحات جديدة.

---

* باحث وكاتب من المغرب

وفـي الفقـه نجـده يعـالج الهموم نفسها، التَّجديد والتَّطوير ليستقبل المجتمع الإسلامي حقائـق الـدِّين فـي ثـوبٍ جديدٍ يتماشى مع تطوُّرات العصر ويثبت للإنسان المسلـم بأنَّ الفقـه الإسـلامي قادر على تلبية جميع احتياجاته القانونيَّة والاجتماعيَّة، وبإمكانه إيجاد الحلول النَّاجعة لمشاكل الواقع والمجتمع ومستجدّاتهما.

وبجملـة: لقـد حـاول السَّيِّـد الصَّـدر أن يعيـد تنظيـم علمَي الأصول والفقه، لجعلهما يتماشيان مع التَّطوُّرات والمستجدَّات سواء داخل الحوزة العلميَّة التي بدأت تعانـي من منافسة حادَّة من طرف التَّعليم الجامعي النِّظامي الذي بدأت الأنظار تتوجَّه إليـه، أو خـارج الحـوزة حيـث المستجـدَّات تهجم كلَّ يوم حاملة معها أسئلة كثيرة متنوِّعـة ومحـرجـة، جميعهـا بحـاجـةٍ إلـى إجابـة شافية ومتكاملة، وإلاَّ ستتعرَّض شـريعـة الإسـلام إلـى نقـد لاذع، مـا سيعجِّـل بتهميشهـا وإحـلال القوانين والنُّظم الوضعيَّة محلّها.

وخارج الحوزة كان المجتمع الإسلامي يتعرَّض لغزو فكري، غربي وشرقي، مغاير يشكِّل خطراً على عقيدة الإسلام وشريعته، وبدأ يتحيَّن الفرصة للقضاء عليهما بحجج كثيرة على رأسها أنَّ الشَّريعة لم تعد صالحة ليحتكم إليها المجتمع المعاصر، فـانبـرى الصَّـدر لمـواجهـة هـذا الغـزو والـردّ عليـه بقـوَّة متسلِّحاً بالمناهج العلميَّة المعاصرة، ومرتكزاً على الموضوعيَّة العلميَّة، فاستطاع أن يكشف تهافت المنظومات الأيديولوجيَّة الفكريَّة والاقتصاديَّة المغايرة للإسلام من ماركسيَّة وشيوعيَّة ورأسماليَّة، وأثـبت أنَّ الإسـلام عنـدمـا يعرض في ثوبه الجديد ويتعرَّف النَّاس عليه وعلى منابع القـوَّة فيـه وفـي نظمـه، سيكتشفـون زيف هذه النظريَّات وادِّعائها العلميَّة والواقعيَّة، وسيجـدون بأنَّ الإسلام، عقيدةً وشريعةً، هو مآلهم الأخير الذي سيضمن لهم التقدُّم والتطـوُّر وتجـاوز حـالات التخلُّف والانتصار على المستعمر. وهذا ما أظهره السَّيِّد الشَّهيـد وقـدَّم الأدلَّـة الواضحة عليه عندما كتب «فلسفتنا» و «اقتصادنا» و «الأسس المنطقيَّة للاستقراء».

وفـي المجـال السِّياسي، وقبل أن تنتصر الثورة الإسلاميَّة في إيران والتي كانت على وشـك أن تقلـع آخـر الجذور المتبقِّية لنظام الشَّاه الفاسد، استطاع السَّيِّد الشَّهيد

أن يمدّها ببحوثٍ قيّمة تحدّثت بالتّفصيل عن طبيعة النّظام السّياسي الإسلامي الذي يجب أن يحلّ محلّ النّظام الملكي الشّاهنشاهي، بالإضافة إلى بحوثٍ أخرى ذات أهمّية بالغة في مجال الاقتصاد الإسلامي الذي كانت الثورة الإسلاميّة الفتيّة ستواجه تجربته وتطبيقه لأوّل مرّة في التّاريخ، وقد أجمع عدد من الباحثين على أنّ كتابات السّيّد الشّهيد كانت منارةً مضيئةً ساعدت سفينة الثّورة الإسلاميّة على الوصول إلى شاطئ الأمان وترسيخ جذورها الفكريّة والدّينيّة.

ولم يكن التّأثير منحصراً في العراق أو إيران الثّورة، وإنّما استطاعت كتابات السّيّد أن تغذّي الصّحوة الإسلاميّة التي كانت معالمها تتّضح يوماً بعد يوم، وهي تخوض صراعاً مريراً من أجل الولادة الطّبيعيّة والبقاء، وأن تمدّها بالعناصر والأمصال المقوّية، يقول الباحث عبد الجبّار الرّفاعي: «لقد أسهم العطاء الفكري للشّهيد الصّدر في التّبشير بنمطٍ جديدٍ من الوعي بالإسلام ومناهج التّفكير الإسلامي، وتهافت المرتكزات المادّية للفكر الغربي الحديث... وبذلك أضحى الشّهيد الصّدر مؤسّساً أو مواصلاً التّأسيس لخطاب إسلامي جديد، لا يقتصر على النّقد المنهجي للفكر الغربي وإسقاطاته في الفكر العربي الحديث، وإنّما يتجاوز ذلك إلى العمل على إعادة الثّقة بالعناصر والمقوّمات الذّاتيّة للأمّة المسلمة، وبعث عناصر الحياة واستدعاء روح الإبداع الكامنة في تراثها وماضيها...».

لقد رفعت الصّحوة الإسلاميّة شعار «الإسلام هو الحلّ»، وجاءت كتابات السّيّد الشّهيد لتجعل من الشّعار حقيقة على المستوى التّنظيري، في الوقت الذي كانت الثورة الإسلاميّة في إيران تخوض تجربة التّطبيق والتّجريب. وتكتشف على المستوى الواقعي نظريّات الإسلام في جميع نواحي الفعل الإنساني.

كتب السّيّد الشّهيد في عددٍ من المجالات المعرفيّة في: التّاريخ، الفقه، الأصول، المنطق، التّفسير، الفلسفة، الاقتصاد، التّربية، السّياسة، وكان في جميع ما كتب مجدّداً ومبدعاً، ولم تكن كتاباته تنطلق من منهجيّة عشوائيّة أو تخدم أغراضاً علميّة أكاديميّة فقط أو ذاتيّة، وإنّما انطلق السّيّد الشّهيد من استراتيجيّة واضحة المعالم، أراد ـ كما قال ـ «دراسة الإسلام من القاعدة إلى القمّة»، وتقديم نتاجه والتّبشير به باعتباره الحلّ أو الطّريق الذي يجب على البشريّة سلوكه والإنصات إلى

حلوله، فالإسلام وحده هو الذي سيحقّق للبشرية السّعادة التي تنشدها على وجه هذا الكوكب. أمّا النُّظم والإيديولوجيّات الوضعيّة، غربيّة كانت أم شرقيّة، فإنّ الإنسان لن يحصد من تطبيقها سوى الآلام والمآسي. هذا هو الهدف الذي كان السّيّد الشّهيد يكتب ويؤلّف من أجله، وقد استعدّ لذلك بكلّ ما أوتي من ذكاء وصبر وحرص شديد على التعلُّم والانفتاح على المعارف الإنسانيّة المتنوّعة لتحصيل الأدوات والمناهج المساعدة على تحقيق الأهداف. لذلك فلم تكن كتاباته ترديد شعارات كلاميّة جوفاء، أو صياغة معلومات مكرّرة بلغة جديدة، وإنّما ـ وهذا ما لاحظه جميع من قرأ كتبه وبحوثه ـ نجد عرضاً للأفكار ومعالجة للمواضيع المختلفة بمناهجها العلميّة المعتمدة، نجد الدّقة والشّموليّة والاستيعاب للقضايا والمواضيع المعالجة، وهذا ما مكّنه من اكتشاف الجديد وساعده على نقد المذاهب المخالفة ونقضها.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ السّيّد الشّهيد كان قد اعتمد المنهج الموضوعي وحاول تطبيقه عمليّاً في مؤلّفاته، ليس فقط في التّفسير حيث دعا إلى انتهاج هذا المنهج، ولكن ظهرت تطبيقاته في عددٍ من المؤلّفات الاقتصاديّة والسّياسيّة والتّاريخيّة، وقد تحدّثنا عن ذلك أثناء استعراضنا لهذه الكتابات التي طبّق فيها السّيّد المنهج الموضوعي.

أمّا اللغة أو الأسلوب الذي كتبت به مؤلّفاته فلا نستطيع أن نقول عنه أكثر ممّا قيل فيه، فهو سهل ممتنع، سلاسة ووضوح واختيار دقيق للمفردات والمصطلحات، وباختصار: أسلوب علمي واضح لا علاقة له بالإطناب أو الحشو أو الزّخارف البلاغيّة المتكلّفة.

لن نستطيع، مع الأسف، الاسترسال في الحديث عن مميّزات كتابات السّيّد الشّهيد، بل حاولنا أن نقدّم إطلالة سريعة ومجملة لما سنتحدّث عنه بنوعٍ من التّفصيل بعد قليل، وهو استعراض لمجمل كتابات السّيّد الشّهيد والتّعريف المقتضب بها لإعطاء القارئ ملخّصاً عن محتوياتها لا يمكن أن يغني عن قراءتها، وإن كنّا على يقين من أنّ الشّريحة الواسعة من المثقّفين والطّلبة والمختصّين والمهتمّين بالفكر الإسلامي قد اطّلعوا عليها إمّا جميعها أو بعضها، لأنّ شهرة بعض مؤلّفات السّيّد

الشَّهيد العلميَّة بلغت آفاق العالمين العربي والإسلامي، ونقصد بها: «اقتصادنا»، «فلسفتنا»، «الأسس المنطقية للاستقراء»، وعدداً من الكتابات التاريخيَّة، لكنَّ هناك بعض الكتيّبات الصَّغيرة والكراريس والمحاضرات التي ربَّما لم تعرف طريقها نحو الانتشار الواسع وبخاصَّة في بعض البلدان العربيَّة. لذلك فهذه البيلوغرافية أو الأعمال شبه الكاملة للشَّهيد الصَّدر، قد تكون مفيدة ومجدية لمن يرغب في الاطِّلاع على محتويات ما كتبه السَّيِّد الشَّهيد بشكل عام. وقد اعتمدنا في هذا الجرد والجمع لمؤلَّفات السَّيِّد الصَّدر على «المجموعة الكاملة» لمؤلَّفات السَّيِّد الشَّهيد التي طبعتها دار التَّعارف للمطبوعات في بيروت، وهي الدَّار التي أخذت على عاتقها طباعة جميع ما كتبه السَّيِّد الشَّهيد، لكن ما طبعته هذه الدَّار في «المجموعة الكاملة» ليس جميع ما كتبه أو ألَّفه السَّيِّد الشَّهيد، بل إنَّ هناك عناوين وكتابات أخرى لا توجد ضمن هذه الأعمال، من بينها كتب خاصَّة بتقاريره وأبحاثه الأصوليَّة التي كتبها عدد من تلامذته، بالإضافة إلى تعليقات ومقدِّمات ودراسات ومحاضرات صوتية لم تنسخ بعدُ وهي بحوزة بعض تلامذته ومريديه.

وهناك كتب تحدَّث عنها بعض تلامذته وقيل بأنَّها صودرت كمخطوطات من طرف السُّلطة الصدَّامية التي قتلته.

لذلك فهذه القائمة ليست نهائية؛ لأنَّه من المحتمل أن تصدر بين الحين والآخر كتابات جديدة يصدرها أحد تلامذته في العراق أو إيران أو لبنان. كما يمكن أن تظهر تقريرات جديدة، لكنَّنا حاولنا جهدنا أن نلمَّ بجميع ما كتبه السَّيِّد الشَّهيد وأن نثبته في هذه القائمة العامَّة مع الحديث عنه باقتضاب والتَّعريف بمحتوياته.

وأخيراً، فإنَّ من يقرأ كتابات السَّيِّد الصَّدر وبخاصَّة إبداعاته في مجال الاقتصاد والسِّياسة، ومحاولاته لتطبيق المنهج الموضوعي في التَّفسير والتَّاريخ، بالإضافة إلى جميع ما خطَّه يراعه المبدع والعبقري، يدرك حجم الخسارة التي منيت بها الأمَّة التي قتل فيها هذا الرَّجل، الذي لا يجود التَّاريخ بمثله إلاَّ قليلاً، خلال أقلّ من ثلاثة عقود استطاع أن يكتب هذا الكمَّ من المؤلَّفات التي تعدُّ كلّ محاضرة أو كتاب فيها بمثابة مقدِّمة أو قاعدة تأسيسيَّة لمنهج جديد في العرض والتَّأصيل، ومعالجة المشاكل التي تتخبَّط فيها الأمَّة منذ قرون ولا زالت، وتقديم الوصفات الطبِّية النَّاجعة لشفاء

أسقامها المادّية والمعنويّة. لكن ما عسانا أن نقول؟ فقافلة الشُّهداء من الأئمّة والعلماء والأذكياء والمبدعين طويلة جدّاً، لقد تعوّدت هذه الأمّة على قتل العلماء والمصلحين، سنّة بني إسرائيل الذين تمرّسوا على قتل الأنبياء وذوي الفضل فيهم، وليس الله بغافل عمّا يعمل الظّالمون...

في ما يلي عرض للأعمال شبه الكاملة أو مؤلّفات السّيّد محمّد باقر الصّدر:

الفقــه

١ ـ بحوث في العروة الوثقى

«العروة الوثقى»، كتاب فقهي يعالج مجموعة من المواضيع والمسائل الفقهيّة المختلفة، كتبه المجتهد الإمامي محمّد كاظم الطّباطبائي (ت ١٩١٩م)، وقد تعارف علماء الإماميّة والمجتهدون منهم بالخصوص على كتابة تعليقات حول هذا الكتاب؛ بحيث لا يعدّ مجتهداً من ليس له تعليق عليه، وقد أصبح الكتاب من أهمّ مصادر الفقه الجعفري الاستدلالي، لذلك اهتمّ به السّيّد الشّهيد وكتب تعليقته عليه، ومجمل هذه التّعليقات ألقيت على شكل دروس حوزويّة أمام الطلاّب، وقد تعارف الوسط العلمائي الحوزوي على أن يبادر أحد النُّجباء من الطّلبة لكتابة تعليقات أستاذه عند عرضها ومناقشتها أثناء الدّرس، وقد بدأت بحوث السّيّد وتعليقاته حول «العروة الوثقى»، معتمداً أساليب البحث العلمي الفقهي والأصولي السّائدة في الحوزة، وذلك «انسجاماً ـ كما يقول ـ مع الظّروف التّدريسيّة العامّة».

إذن فالكتاب تقليدي موضوعاً ومنهجاً، لكنّ السّيّد الصّدر لم يغب عن باله أنّ المنهج التّقليدي في البحث أصبح بحاجةٍ ماسّة للتّطوير لإعطاء البحث الفقهي أبعاده المتكاملة. طبع أوّل جزء منها سنة ١٣٩١هـ.

وطبعت بعد ذلك في أربعة أجزاء: ج١ (٥٠٤ ص)، ج٢ (٣١١ ص)، ج٣ (٤٦٥ ص)، طبعتها جميعها دار التّعارف سنة ١٩٨٨م. (انظر الأجزاء (٥،٦،٧،٨) من المجموعة الكاملة). وبحوث الأجزاء الثّلاثة جميعها تتعلّق بكتاب الطّهارة ومباحثه المتفرّعة والكثيرة، مثل: الماء: المطلق، المضاف، المتغيّر، الرّاكد،

الجـاري (ج١). مـاء: المطـر، الحمّـام، البئر، المستعمل والمشكوك، النّجاسات الطّارئة، الأسآر (ج٢). الجزء ٣ في النّجاسات المختلفة الآدميّة وغيرها.

٢ ـ الفتاوى الواضحة

إعتاد المجتهدون من فقهاء الإماميّة كتابة مقدّمات طويلة تارة ومختصرة تارة أخرى، وإضـافتهـا للرّسـائـل العمليّة، وفي هذه المقدّمات يتمّ الحديث عن أصول الـدِّيـن والتّعـريف بها، لأنَّ المكلّف أو المقلّد لا يجوز له التّقليد فيها كما يفعل في الفروع الفقهيّة، وعندما أنجز السّيّد الشّهيد فتاويه الواضحة طلب منه عدد من العلماء والطّلبة أن يقتدي بمن سبق من العلماء، ويكتب مقدّمة حول الأصول الأساسيّة، وقد كتبها السّيّد الشّهيد بأسلوب علمي معاصر، ومنهج استدلالي راعى فيه تطوّر الفكر الإنساني وإشكالاته المعاصرة، لذلك جاءت هذه المقدّمة التي قسّمها إلى ثلاثة أقسام: (المرسل، الرّسول، الرّسالة)، متميّزة، وتصلح أن تكون كتاباً منفصلاً في الموضوع، وقد طبعت فعلاً منفصلة تحت العنوان ذاته، ولاقت إقبالاً منقطع النّظير، وبخاصّة لدى الشّباب المتعطّش لمعرفة هذه الأصول بالأسلوب والمنهج اللّذين عرضت بهما.

بعد هذه المقدّمة تحدّث السّيّد الشّهيد عن التّقليد فذكر أحكام المقلّد وأحكام الاجتهاد والاحتياط، ثمّ شرع في عرض الفتاوى التي جاءت ضمن أربعة أقسام: **الأوّل**: العبادات، **الثّاني**: الأموال؛ ويشتمل على الأموال العامّة والأموال الخاصّة، **القسم الثّالث**: السّلوك الخاص، **الرّابع**: السّلوك العامّ. لكنَّ السّيّد استشهد قبل إنجاز الأقسام الثّلاثة الأخيرة.

لذلك، فالفتاوى الواضحة التي بين أيدينا لا يوجد فيها سوى قسم العبادات: الطّهارة، الصّـلاة، الصّيـام، الاعتكاف، الحجّ والعمرة، الكفّارات، وأخيراً: نظرة عامّة في العبادات. صفحـات الكتاب بلغت (٧٥٠ ص)، وطبعته دار التّعارف كذلك سنة ١٩٩٠م. (انظر الجزء ٩ من المجموعة الكاملة).

٣ ـ تعليقة على منهاج الصّالحين

تعليـق علـى الرّسـالـة العمليّة للسّيّد محسن الطّباطبائي الحكيم (قدّس سرّه)، وهـو جـزءان: الجزء الأوّل خـاصٌ بقسـم العبـادات (الطّهـارة، الصّلاة، الـزّكـاة،

الخمس)، الجزء الثّاني يحتضن قسم المعاملات؛ يبتدئ بكتاب التّجارة وينتهي بكتاب الميراث، وقد جاءت تعليقات السّيّد الصّدر في الهامش، وهي مقتضبة حيناً ومفصّلة حيناً آخر.

يقع الجزء الأوّل من الكتاب في (٥٠٢ ص)، أمّا الجزء الثّاني فعدد صفحاته بلغ (٤٢٤ ص). طبعته دار التّعارف سنة ١٩٩٠م. (انظر الجزءين ١٤ و١٥ من المجموعة الكاملة).

٤ ـ موجز أحكام الحجّ

رسالة عملية في مناسك الحجّ ـ طبع سنة ١٩٧٧م.

أصول الفقه

١ ـ غاية الفكر في أصول الفقه

من خلال المقدِّمة المقتضبة التي وضعها السّيّد الشّهيد لهذا الكتاب، يتبيَّن أنّه جزء من عشرة أجزاء كان الشّهيد ينوي إنجازها في علم الأصول ومباحثه، وقد ابتدأ فيها من القسم الثّاني من المباحث الأصوليّة؛ أي مباحث الأدلّة العقلية. وقد ذكر أنّ هذا الكتاب هو الجزء الخامس منها، وقد خصّصه لمباحث الاشتغال؛ أي «في أصل المسألة مع بعض تنبيهاتها»، وقد أشار السّيّد الشّهيد إلى أنّ مباحث هذا الكتاب ستبدو غريبة ومخالفة لما هو مسموع ومتداول، والسّبب يعود للمنهج التّجديدي الذي انتهجه السّيّد الشّهيد في عرض مباحث الأصول ومعالجتها.

وبالعودة إلى مباحث الكتاب نجد أنّ البحث التّفصيلي في مباحث الاشتغال قد انصبَّ على: منجزية العلم الإجمالي وحقيقته، جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي، وغيرها من المواضيع ذات العلاقة بالموضوع وتفريعاته. طبع أوّل مرّة سنة ١٣٧٤هـ. وطبعته دار التّعارف سنة ١٩٨٨م.

٢ ـ المعالم الجديدة للأصول

يقول السّيّد الشّهيد في المقدّمة: «لم أضع هذا الكتاب ليعبّر عن بحوث علم أصول الفقه كما تعالج في الدّراسات الخاصّة، ولا ليبرهن على وجهة نظري في

المسائل الأصوليّة... وإنّما الهدف الذي أتوخّاه هو تقديم علم الأصول بصورة بدائيّة ومبسّطة للمبتدئين في دراسة هذا العلم..»؛ لذلك فقد راعى السّيّد الشّهيد التدرّج في عرضه لمباحث هذا العلم، وحاول تقديم تصوُّرات علميّة عامّة عن النّظريّات الأصوليّة دون الخوض في المناقشات والاحتجاجات بأسلوب واضح ليتمكّن الطلبة المبتدئون والمثقفون بصفة عامة من الاستفادة وتحصيل ثقافة أصوليّة ابتدائيّة. لكنّها كافية للطّالب المبتدئ والمتدرّج في دراسته لأنّها تؤهّله لدراسة المستويات المتقدّمة من دون عناء أو صعوبة، وبخاصّة إذا تمكّن فعلاً من استيعاب مباحث هذا الكتاب بشكل جيّد.

يحتوي الكتاب على قسمين: **القسم الأوّل**: حول المدخل إلى علم الأصول، وأهمّ مباحث التّعريف بعلم الأصول وتاريخه والوسائل الرّئيسية للإثبات المعتمدة في هذا العلم. أمّا القسم الثّاني: بحوث علم الأصول، فقد شرع السّيّد الشّهيد في عرض المباحث الأصوليّة ومعالجة مواضيعها التّفصيليّة مثل: العناصر المشتركة في الاستنباط القائم على أساس الدّليل: الدّليل اللّفظي، الدّليل البرهاني، الدّليل الاستقرائي، التّعارض بين الأدلّة، ثمّ أخيراً: العناصر المشتركة في الاستنباط القائم على أساس الأصل العملي.

لكنّ أهمّ إضافة مميّزة وتجديديّة في الكتاب كانت، بالإضافة إلى المنهج الجديد في عرض مباحث الأصول، الدّراسة المفصّلة في القسم الأوّل حول تاريخ علم الأصول وكيف تطوّر هذا العلم على يد العلماء الأعلام، وحول انتصار المدرسة الأصوليّة وتراجع المدرسة الإخباريّة.

طبع الكتاب عدّة طبعات، وقد اعتمد في مناهج التّدريس داخل الحوزة العلميّة وتداولته أيدي الطّلبة بشغف وقبول. يقع الكتاب في (١٩٨ ص)، وطبع أوّل مرّة سنة ١٣٨٥هـ لكلّية أصول الدّين.

٣ ـ دروس في علم الأصول

في مقدّمة هذا الكتاب الذي يتكوّن من ثلاث حلقات دراسيّة متسلسلة حسب منهج جديد مبتكر في هذا المجال، يتحدّث السّيّد الشّهيد عن الأسباب التي جعلته

يكتب في هذا العلم، وأهمّها الحاجة الماسَّة بل ضرورة التَّجديد في المنهج الدِّراسي المتَّبع في علم الأصول، فالكتب المشهورة المعتمدة لدى الطَّلبة والمدرِّسين على السَّواء «تعتبر، حسب مراحلها التَّاريخيَّة، كتباً تجديديَّة ساهمت إلى درجة كبيرة في تطوير الفكر العلمي الأصولي. . »، وقد أدَّت دورها بشكل جيِّد خلال عقود من الزَّمن، لكن هناك مسوِّغات موضوعيَّة مهمَّة تدعو إلى إعادة النَّظر في هذا المنهج وكتبه المعتمدة، منها ـ كما يقول السَّيِّد الشَّهيد ـ إنَّ هذه الكتب الأربعة (المعالم، القوانين، الرَّسائل، الكفاية)، تمثِّل مراحل مختلفة من الفكر الأصولي يعود تاريخه إلى ما قبل مئة سنة، وخلال هذه المدَّة حصل هذا العلم على خبرة وأفكار جديدة؛ حيث تطوَّر البحث في جملةٍ من المسائل واستحدثت مصطلحات جديدة كذلك، وهذا ما يلاحظه الطَّالب أثناء مرحلة بحث الخارج، بالإضافة إلى أنَّ هذه الكتب قد أُلِّفت لتعبِّر عن آراء أصحابها وأفكارهم في المسائل الأصوليَّة المختلفة. لذلك لم يراع فيها التدرّج في عرض الأفكار من البسيط إلى المعقَّد ومن الأسبق رتبةً إلى المتأخِّر عليه، وهذا ما جعل الاستفادة منها بشكل جيِّد تقتصر على العلماء والنّاجزين، مسوِّغ آخر لا يقلّ أهمِّية عمَّا ذُكر، ويتعلَّق بالطَّريقة المتَّبعة في تحرير المسائل وتحديد كلّ مسألة بعنوان من العناوين الموروثة تاريخيّاً، هذه الطَّريقة لم تعد، حسب السَّيِّد الصَّدر، تعبِّر عن الواقع تعبيراً صحيحاً بعد التَّراكم المعرفي الذي عرفه هذا العلم. .

أمَّا الكتب التي صدرت خلال العقود الثَّلاثة الأخيرة فإنَّها رغم محاولاتها للاستبدال والتَّطوير، لكنَّها ـ والكلام للسَّيِّد الصَّدر ـ لا تفي، مع ذلك، بالحاجة لعدَّة أسباب ذكرها في المقدِّمة، بعد ذلك يقدِّم السَّيِّد الشَّهيد المنهج والبديل المقترح ويستعرض مميِّزاته، هذا البديل يستبدل هذه الكتب بمجموعة أخرى (الحلقات) «مصمَّمة بروح واحدة وعلى أسس مشتركة وعلى ثلاث مراحل» يُراعى فيها مجموعة أمور منها: تمكين الطَّالب من الوصول إلى الإعداد لبحث الخارج وقد حصل على درجة «من الاستيعاب للهيكل العامّ لعلم الأصول، ومن الدِّقة في فهم معالمه وقواعده تمكِّنه من هضم ما يعطى له في أبحاث الخارج هضماً جيِّداً. . »، التدرُّج في مستوى العرض كمّاً وكيفاً من خلال الحلقات الثَّلاث، ففي كلّ حلقة يعطى للطَّالب

«قدر محدَّد من البحث في كلّ مسألة ويؤجّل قدر آخر إلى المسألة من الحلقة الثّانية. . ».

تجاوزت الحلقات التّحديد الموروث تاريخياً للمسائل الأصوليّة، وأبرزت المستجدّ من المسائل وأعطته عنواناً مناسباً، كما حرصت على سلامة العبارة والوضوح وتجنّبت الصُّعوبة والتّعقيد اللّفظي والتّعبيري الذي لا طائل من ورائه. . وبذلك استطاع السّيّد الشّهيد أن يقدّم منهجاً جديداً ومتطوّراً تلقّفته الحوزة العلميّة وأدخلته ضمن منهجها الجديد لتدريس هذه المادّة العلميّة المهمّة. تقع الحلقات الثّلاث في (١٤١٩ ص)، وطبعت عدّة مرّات في لبنان وإيران، وأوّل طبعة لها كانت سنة ١٣٩٧هـ، وطبعتها دار التّعارف سنة ١٩٨٩م. (انظر الجزءين ٣ و٤ من المجموعة الكاملة).

٤ ـ بحوث في علم الأصول (تقريراً لأبحاثه)

موسوعة في علم الأصول تتكوّن من سبعة أجزاء، تعالج مجمل المباحث والمواضيع الأصوليّة، انطلاقاً من آراء وأفكار مدرسة السّيّد الصّدر الأصوليّة، وقد كتبها أحد أبرز تلامذته وهو السّيّد محمود الهاشمي، لذلك فهي ـ كما جاء في مقدّمة الأجزاء السّبعة ـ تعدُّ «تقريراً لأبحاث سيّدنا وأستاذنا الشّهيد السّعيد آية الله العظمى السّيّد محمّد باقر الصّدر (قده)».

ومن مواضيع الأجزاء الثّلاثة الأولى نجد: تعريف علم الأصول، تقسيم علم الأصول، الدّلالة اللّفظيّة وتفسيرها، البحوث اللّفظيّة اللّغويّة، بحوث الأوامر من مباحث الدّليل اللّفظي، مباحث النّواهي، والعامّ والخاصّ، والمطلق والمقيّد، أمّا الأجزاء المتبقّية فقد عالجت مواضيع: البراءة، التّخيير، الاحتياط، الاستصحاب، وقد خصّص الجزء الرّابع لموضوع تعارض الأدلّة الشّرعيّة. وهذه المباحث الأصوليّة المدرجة في هذه الأجزاء يقول عنها السّيّد محمود الهاشمي الذي كتبها: «تلقّيناها خلال الدّورة الأولى والثّانية من دروس سيّدنا وأستاذنا الشّهيد السّعيد آية الله السّيّد الصّدر (قده). . »، وجاء في كلمة كتبها السّيّد الشّهيد وطبعت في أوّل الكتاب بأنّ «هذا الكتاب من البحوث الأصوليّة التي كتبها ولدنا العزيز المحقّق السّيّد محمود

الهاشمي الحسيني، فوجدتها تمثّل دروسنا وآراءنا في تلك المسائل الأصوليّة بدقّة وعمق واستيعاب وحسن بيان. .».

طبعت هذه الموسوعة عدّة طبعات، الطّبعة الثّانية أصدرها المجمع العلمي للشّهيد الصّدر (قم المقدّسة) سنة ١٤٠٥هـ. إلاّ أنّ مقدّمة الجزء الأوّل من مباحث الدّليل اللّفظي مؤرّخة سنة ١٣٩٦هـ.

٥ ـ مباحث الأصول (تقريراً لأبحاثه)

ثلاثة أجزاء ضخمة (١٩٦٥ ص) تقريباً، كتبها السّيّد كاظم الحسيني الحائري، وهو واحد من أبرز تلامذة الشّهيد الصّدر، لذلك فقد حازت هذه التّقريرات لأبحاث السّيّد الشّهيد المصداقيّة والاعتراف داخل الأوساط العلميّة، بالإضافة إلى تميّزها بالبحث الطّويل والشّامل حول سيرة السّيّد الشّهيد؛ بحيث عُدّت من أهمّ الدّراسات التي كتبت عن السّيّد الصّدر، وعن حياته وجهاده وفكره وما كتبه وأبدعه من كتابات ودراسات وبحوث قيّمة. وقد جاء ذلك في الجزء الأوّل من هذه الموسوعة الأصوليّة المهمّة.

تبدأ هذه التّقريرات من بحث القطع، وقد ذكر السّيّد كاظم الحائري بأنّ السّيّد الشّهيد أدلى بها خلال دورته الأصولية، وقد بلغ هذا الموضع من البحث بتاريخ: ربيع الثّاني من سنة ١٣٨٣هـ. أمّا المواضيع التّفصيليّة التي عالجها هذا الجزء فهي: حجّية القطع، التجري، أقسام القطع، الموافقة الالتزامية، الدّليل العقلي، العلم الإجمالي. ومن مواضيع الجزء الثّاني: الأمارات الظّنّية المقدّمة، الظهور، الإجماع، الظنّ.

أمّا الجزء الثّالث، فقد اشتمل على بحثين من مباحث الأصول العمليّة، وهما بحث البراءة والتّخيير، تقريراً ـ يقول السّيّد الحائري ـ لما تلقّيته من دروس أستاذنا آية الله العظمى السّيّد محمّد باقر الصّدر. وقد بدأ (رحمه الله) بهذه المباحث في الدّورة الأولى من بحثه الأصولي في اليوم العاشر من جمادى الآخرة سنة ١٣٨٥هـ. . . طبعت هذه الموسوعة أوّل مرّة سنة ١٤٠٧هـ. في قمّ المقدّسة.

الفلسفة والمنطق

١ ـ فلسفتنا

يعدُّ هذا الكتاب أوَّل لبنة في الصَّرح الإسلامي الشَّامخ الذي أخذ السَّيِّد الشَّهيد على عاتقه بناءه وتشييده والكشف عن ملامحه العامَّة وخطوطه التَّفصيليَّة. والفلسفة، هنا، تعني المفاهيم الأساسيَّة عن العالم وطريقة التَّفكير فيه، لذلك قسَّم السَّيِّد الصَّدر كتابه إلى قسمين أو بحثين، القسم الأوَّل عالج فيه نظرية المعرفة، والقسم الثَّاني ناقش فيه المفهوم الفلسفي للعالم.

أمَّا الهدف الأساسي للكتاب وبحوثه فهو دراسة قيمة المعرفة البشريَّة والاستدلال على أنَّ التَّسليم لها بقيمة إنَّما يكون على أساس المنطق العقلي لا المنطق الديالكتيكي الذي يعجز ـ كما يقول السَّيِّد ـ عن إيجاد قيمة صحيحة للمعرفة، ولتحقيق ذلك، كان لا بدَّ من التَّمهيد لهذا البحث ببحث سابق، تمكَّن السَّيِّد فيه من «الاستدلال على المنطق العقلي، القائل بصحَّة الطَّريقة العقليَّة في التَّفكير، وأنَّ العقل، بما يملك من معارف ضروريَّة فوق التَّجربة، هو المقياس الأوَّل في التَّفكير البشري، ولا يمكن أن توجد فكرة فلسفيَّة أو علميَّة دون إخضاعها لهذا المقياس العام..».

وقد تفرَّع البحث في هذه المسألة الأساسيَّة في الكتاب، وتوسَّع ليشمل مجموعة من البحوث الضَّروريَّة، مثل عرض المفاهيم الفلسفيَّة المختلفة التي تناولت هذا الموضوع، ومناقشة الدّياليكتيك ودراسته بتفصيل وموضوعيَّة، كذلك عالج الكتاب مبدأ العلّيَّة وما يقدّمه من تفسير فلسفي، ومناقشة بعض التَّساؤلات والانتقادات التي تعرَّض لها هذا المبدأ مع التَّطوُّر العلمي المعاصر. ثمَّ وفي إطار صياغة المفهوم الإسلامي للعالم في ضوء الفلسفة والعلم، تحدَّث السَّيِّد الشَّهيد وتحت عنوان: «المادَّة أو الله» عن المادَّة على ضوء الفيزياء الحديثة، وناقش مجموعة من التَّعاريف والاستنتاجات التي قدَّمها التَّجريبيون وأصحاب فلسفة التَّناقض.

وفي الأخير تناول السَّيِّد الصَّدر مشكلة الإدراك، وهي من أبرز الإشكالات المعرفيَّة التي اختلفت حولها المدارس الفلسفيَّة المادّيَّة والميتافيزقيَّة، وقد عالج

السَّيِّد الصَّدر هذا الموضوع على أساس فلسفي وفي ضوء مختلف العلوم التي لها علاقة بالموضوع.

كتب السَّيِّد الشَّهيد «فلسفتنا» خلال عشرة أشهر فقط كما جاء في المقدِّمة، ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ السَّيِّد قد كتب تمهيداً طويلاً للكتاب قبل الشُّروع في بحث نظرية المعرفة لدى المدارس الفلسفية المختلفة، وخلال هذا التَّمهيد تحدَّث عن المسألة الاجتماعيَّة أو مشكلة النِّظام الاجتماعي الذي يصلح للإنسانيَّة.

يقع الكتاب في (٣٤٩ ص)، وطبع عدّة مرّات؛ أوّلها سنة ١٣٧٩هـ/ ١٩٥٨م. وطبعته دار التَّعارف سنة ١٩٨٩م (انظر الجزء ٢ من المجموعة الكاملة لمؤلَّفات السَّيِّد الصَّدر). وقد ترجمه إلى الإنجليزية شمس عيناتي وطبع في لندن سنة ١٩٨٧م.

٢ ـ الأسس المنطقية للاستقراء

يقدِّم هذا الكتاب دراسة جديدة للاستقراء تهدف إلى اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطَّبيعيَّة وللإيمان بالله، ويعالج مشكلة كبيرة وثغرة يعاني منها الدَّليل الاستقرائي، الذي يقفز من الخاصّ إلى العامّ، وتأتي النَّتيجة فيه أكبر من المقدِّمات، وهذا الانتقال ـ كما يقول السَّيِّد الصَّدر ـ «من الخاصّ إلى العامّ لا يمكن تبريره على أساس مبدأ عدم التَّناقض» كما هو الحال في الدَّليل الاستنباطي الذي يسير وفق الطَّريقة القياسية من العامّ إلى الخاصّ عادة.

هذه الثَّغرة في تركيب الدَّليل الاستقرائي تمسّ تكوينه المنطقي، لذلك قام السَّيِّد الشَّهيد، في هذا الكتاب، وانطلاقاً من محاولاته «لإعادة بناء نظريَّة المعرفة على أساس معيَّن ودراسة نقاطها الأساسيَّة»، بمعالجة هذه الثَّغرة.

ينقسم الكتاب إلى أربعة أقسام: **القسم الأوَّل** يستعرض فيه السَّيِّد الصَّدر موقف المذهب العقلي الذي يمثِّله المنطق الأرسطي من الدَّليل الاستقرائي، وكيف عالج هذه الثَّغرة، وعجزه عن إعطاء تفسير مقبول للدَّليل الاستقرائي أو تسويغ هذه الثَّغرة على أساس منطقي.

القسم الثَّاني عرض فيه المذهب التَّجريبي، وأوضح عجزه كذلك عن تقديم

تفسير منطقي لهذه الثّغرة. أمّا القسم الثّالث فقد حاول فيه السّيّد الصّدر تفسير الدّليل الاستقرائي على أساس الاحتمال؛ حيث عالج فيه، أوّلاً، نظرية الاحتمال، وصاغها بطريقة جعلها صالحة لكي تكون أساساً منطقيّاً للدّليل الاستقرائي. ثمّ فسّر هذا الدّليل على ضوء نظرية الاحتمال.

وفي القسم الرّابع والأخير، درس فيه ـ كما قال ـ النّقاط الرّئيسيّة في نظريّة المعرفة على ضوء النّتائج المستخلصة من البحوث السّابقة، ليتبيّن الأثر الكبير الذي تعكسه تلك النّتائج على دراسة نظريّة المعرفة.. وفحص الميادين المتنوّعة من المعرفة التي يمكن أن تفسّر المعرفة فيها بالطّريقة نفسها التي فسّر بها الدّليل الاستقرائي كما يقول.

وقد استطاع السّيّد الشّهيد أن يقدّم «اتّجاهاً جديداً في نظريّة المعرفة»، يفسّر الجزء الأكبر منها تفسيراً استقرائيّاً مرتبطاً بالأسس المنطقيّة التي كشفت عنها بحوث الكتاب، كما استطاع أن يثبت أنّ «الأسس المنطقيّة التي تقوم عليها كل الاستدلالات العلميّة المستمدّة من الملاحظة والتّجربة، هي الأسس المنطقيّة نفسها التي يقوم عليها الاستدلال على إثبات الصّانع المدبّر لهذا العالم..». وهذه من أهمّ الأهداف التي أراد السّيّد الشّهيد الوصول إليها في دفاعه ومعالجته لثغرات الدّليل الاستقرائي.

يقع الكتاب في (٤٧٩ ص). (انظر الجزء الأوّل من المجموعة الكاملة لمؤلّفات السّيّد الصّدر).

٣ ـ **المنطق الوضعي واليقين الرّياضي في الفلسفة**، طبع في طهران سنة ١٩٨٠م، وطبعته كذلك دار الزّهراء في بيروت.

٤ ـ **تعليقة على كتاب الأسفار**، للفيلسوف الإمامي الملاّ صدرا.

التّفسير

المدرسة القرآنية: السنن التّاريخيّة في القرآن

ينطلق السّيّد الشّهيد، في هذا الكتاب، من إعادة النّظر في مناهج التّفاسير السّابقة، معتبراً إيّاها تفاسير تجزيئيّة كانت لها نتائج سلبيّة لأنّها أتاحت لكلّ مذهب

تفسير اتّجاهه واجتهاداته وإضفاء الشّرعيّة عليها، لذلك يقترح إيجاد بديل منهجي جديد تمثّل في التّفسير الموضوعي، وذلك «للكشف عن قيمومة النّظريّة القرآنيّة ومواكبتها للحياة في شتّى المجالات...»؛ ومن خلال هذا التّفسير ـ كما يقول السّيّد الشّهيد ـ «يلتحم القرآن مع الواقع والحياة؛ لأنّ التّفسير يبدأ من الواقع وينتهي إلى القرآن بوصفه القيّم والشّاهد الذي تحدّد، على ضوء مفاهيمه ونظراته الرّبّانية، أطر ما ينبغي أن تكون عليه اتّجاهات الواقع الإنساني».

ولتطبيق هذا المنهج الموضوعي اختار السّيّد الصّدر موضوع «سنن التّاريخ في القرآن الكريم» في محاولة للإجابة على مجموعة من الأسئلة مثل: هل للتّاريخ البشري سنن وقوانين في مفهوم القرآن الكريم تتحكّم في سيرته وفي حركته وتطوّره؟ ما هي هذه السُّنن التي تتحكّم في التّاريخ البشري؟ كيف بدأ التّاريخ البشري؟ كيف نما؟ كيف تطوّر؟ ما هي العوامل الأساسيّة في نظريّة التّاريخ؟ ما هو دور الإنسان في عمليّة التّاريخ؟

والإجابة على هذه الأسئلة وغيرها هي موضوع هذا الكتاب الذي يقول عنه السّيّد كاظم الحائري بأنّه ليس بقلمه الشّريف وإنّما استنساخ لمحاضراته الممتعة التي أفادها في التّفسير الموضوعي للقرآن.

يقع في (١٧٥ ص)، وطبعته دار التّعارف سنة ١٩٨٩م. (انظر الجزء ١٣ من المجموعة الكاملة).

التّاريخ وسيرة الأئمّة

١ ـ فدك في التّاريخ

قراءة جديدة لقضيّة أرض فدك التي كان الرّسول ﷺ قد أعطاها لابنته الزّهراء عليها السلام، وانتزعها أبو بكر وعمر منها بحجّة أنّ الأنبياء لا يورّثون. قراءة في الملابسات التّاريخية، وإعادة نظر في مجمل النّصوص التّاريخيّة التي تحدّثت عن هذه القضيّة، وعرض لموقف الزّهراء عليها السلام من هذا الظلم الذي وقع عليها بعد انتقال أبيها ﷺ إلى الرّفيق الأعلى، وأخيراً محاكمة شرعيّة لاغتصاب حقّ الزّهراء في فدك.

وفي الكتاب قبسات ومقتطفات من كلام الزّهراء عليها السلام وشرح لعباراتها ومعاني كلامها. يعدُّ هذا الكتاب أوّل تأليف للشّهيد الصّدر، وقد كتبه وهو لم يتجاوز بعدُ السّابعة عشرة من عمره كما أكّد السّيّد كاظم الحائري في مقدّمة «مباحث الأصول».

يقع الكتاب في (١٥٢ ص)، وطبع عدّة طبعات أوّلها سنة ١٣٧٩هـ، كما طبعته دار التّعارف سنة ١٩٩٠م. (انظر الجزء ١١ من المجموعة الكاملة).

٢ ـ النبوّة الخاتمة

محاضرة ألقاها السّيّد الشّهيد على طلبة العلوم الدّينية في النّجف الأشرف بمناسبة ذكرى البعثة النّبويّة (سنة ١٣٨٨هـ). وقد طبعت أوّل مرّة سنة ١٤٠٢هـ في مجلّة للدّراسات والبحوث، ثمّ أفردت تحت عنوان مستقلّ: «التّجديد والتّغيير في النبوّة». وقد صاغ هذه المحاضرة وكتبها الباحث جودت القزويني، وفي هذه المحاضرة تحدّث السّيّد الصّدر حول فكرة التّغيير والتّجديد في النبوّة، هذه الفكرة التي عاشتها ـ كما يقول ـ ظاهرة النبوّة في تاريخ الإنسان على مرّ الزّمن، حتّى وضع لها الحدّ النّهائي على يد الرّسالة الإسلاميّة الخاتمة.

عدد صفحات هذه المحاضرة (٦١ ص)، وطبعتها دار التّعارف سنة ١٩٩٠م. (انظر الجزء ١١ من المجموعة الكاملة).

٣ ـ بحث حول الولاية

كتب السّيّد هذا البحث مقدّمةً لكتاب «تاريخ الشّيعة الإماميّة وأسلافهم» للدكتور عبدالله فيّاض، ولأهميّته وكثرة تداوله داخل الأوساط العلمية، أعاد السّيّد كتابته مضيفاً عليه إضافات جديدة ومهمّة، وموضّحاً بعض المواضيع بشروحات مفصّلة، حول أهمّية الولاية وأصالتها في التّاريخ الإسلامي، وقد كتب البحث بمنهج علمي جديد ومتميّز، يجمع بين الرجوع إلى النّصوص التّاريخيّة وإعادة النّظر في أحداث التّاريخ وقراءتها بعقلانيّة وعمق، وبهذا المنهج استطاع السّيّد الشّهيد أن يجيب على سؤال: كيف ولد التشيّع؟ ثمّ انطلق ليستعرض الطُّرق الثّلاثة المفترضة في ما يخصّ موقف الرّسول صلى الله عليه وآله من مستقبل الدّعوة الإسلاميّة.

الطَّريق الأوَّل المفترض سلبي، وهو أنَّ الرَّسول ﷺ ترك مستقبل الدَّعوة للظُّروف والصُّدف، الطَّريق الثَّاني إيجابي، حينما نفترض أنَّ الرَّسول ﷺ جعل القيمومة على الدَّعوة وقيادة الأمَّة الإسلاميَّة على أساس نظام الشُّورى الذي يتولاَّه الجيل الأوَّل، وهذان الطَّريقان المفترضان يضحضهما الواقع والتَّاريخ، ولم يبقَ إلاَّ الطَّريق الثَّالث وهو الأكثر انسجاماً مع طبيعة الأشياء، وهو موقف إيجابي؛ حيث اختار الرَّسول ﷺ، بأمر الله سبحانه وتعالى، شخصاً وأعدَّه إعداداً إرسالياً وقيادياً خاصّاً لتتمثَّل فيه المرجعيَّة الفكريَّة والدِّينيَّة والزَّعامة السِّياسيَّة، وهذا الطَّريق ـ كما يقول السَّيِّد ـ «هو الطَّريق الوحيد الذي كان بالإمكان أن يضمن سلامة مستقبل الدَّعوة وصيانة التَّجربة من الانحراف في خطِّ نموِّها، وهكذا كان...».

عدد صفحات الكتاب (٥٩ ص)، وطبعته دار التَّعارف سنة ١٩٩٠م. (انظر المجموعة الكاملة لمؤلَّفات السَّيِّد الصَّدر: ج١١).

٤ ـ بحث حول المهدي

كتب هذا البحث مقدِّمةً لـ «موسوعة الإمام المهدي عليه السلام»، للسَّيِّد محمَّد الصَّدر، لكن أهميَّته دفعت المهتمِّين بفكر الشَّهيد للاهتمام به وطباعته منفصلاً في كتاب، طبعته أوَّلاً دار التَّعارف، ثمَّ أعاد طباعته مركز الغدير بتحقيق الدكتور عبد الجبَّار شرارة سنة ١٩٩٧م.

والبحث حول الإمام المهدي، أثار، ولا يزال يثير، الكثير من الإشكاليَّات والقضايا التي انكبّ علماء الإماميَّة على معالجتها، فالأمَّة الإسلاميَّة بجميع طوائفها تؤمن وتعتقد بخروج الإمام المهدي عليه السلام آخر الزَّمان، لكنَّ الاختلاف حول ولادته ووجوده وزمن خروجه ظلَّ مستمرّاً، خصوصاً والإماميَّة يعتقدون بولادته ثمَّ غيبته بعد ذلك أواخر القرن الثَّالث الهجري، وينتظرون خروجه، ولديهم تراث ضخم حوله وحول علامات ظهوره التي ظهر منها الكثير حتَّى الآن، ما جعل بعضهم يميل إلى القول بأنَّ ظهوره بات وشيكاً، لكنَّ علم خروجه يظلُّ في علم الغيب، أمَّا أهميَّة هذا البحث فتكمن في المنهج العلمي العقلاني الذي انتهجه السَّيِّد الشَّهيد لعلاج عدد من القضايا التي يثيرها موضوع الإمام المهدي، مثل أصالة فكرة المهدي، وكيف

نسوّغ علميّاً بقاءه حيّاً طوال هذه المدّة، وقد خصّص السّيّد الصّدر ثلاثة مباحث لعلاج هذه القضيّة، ثمّ أجاب عن سؤال مهمّ، وهو كيف اكتمل إعداد القائد المنتظر؟ كما تحدّث عن كيفيّة الإيمان بوجود الإمام المهدي عليه السلام، وقدّم دليلين: إسلامي وعلمي، وناقش بعض التّساؤلات الأخرى التي ترد عادةً عندما يتمّ الحديث حول هذا الموضوع، ولماذا لم يظهر الإمام إلى الآن. وأخيراً تحدّث السّيّد الصّدر باختصار وإجمال حول طريقة التّغيير في اليوم الموعود، أي يوم ظهور الإمام المهدي (عج) وخروجه.

يقع البحث في (٦٦ ص)، وطبعته دار التّعارف سنة ١٩٩٠م. (انظر الجزء ١١ من المجموعة الكاملة لمؤلّفات السّيّد).

٥ ـ أهل البيت: تنوُّع أدوار ووحدة هدف

في هذا الكتاب حاول السّيّد الصّدر أن يوجّه أنظار الباحثين لاتّجاه جديد في دراسة حياة الأئمّة عليهم السلام، وإعادة قراءة سيرتهم وتاريخهم من خلال منهج موضوعي، يكشف عن وحدة الأهداف التي عملوا وجاهدوا من أجلها مع اختلاف الأزمنة والمشاكل والتّحدّيات التي واجهوها. كذلك إثارة التّفكير حول هذا الاتّجاه الجديد لرسم بعض الملامح العامّة عن حياة الأئمّة ابتداءً من الإمام عليّ عليه السلام الذي تحتاج سيرته لإعادة نظر وقراءة أكثر عمقاً وإحاطةً بالملابسات التاريخيّة، وبخاصّة في صراعه مع معاوية، وما آل إليه الأمر في نهاية المطاف.

واستحضار المضاعفات والتّداعيات الخطيرة التي نجمت عن وفاة الرّسول الأكرم صلى الله عليه وآله وكيف بدأ الانحراف بعده. ثمّ انطلق السّيّد الصّدر ليتحدّث، من خلال المنهج الموضوعي، عن أدوار الأئمّة المختلفة والمتنوّعة وطبيعة الصّراع السّياسي الذي خاضوه مع الملوك والخلفاء.

يقع الكتاب في (١٤٩ ص)، وقد طبع عدّة طبعات وانتشر على نطاق واسع، وطبعته دار التّعارف سنة ١٩٩٠م. (انظر الجزء ١١ من المجموعة الكاملة).

٦ ـ مقدمة لكتاب «الصحيفة السجاديّـة»، وهو مجموعة الأدعية المروية عن الإمام علي بن الحسين عليه السلام.

الاقتصاد والاجتماع والسِّياسة

١ ـ إقتصادنا

تنبع أهمِّيـة هذا الكتـاب من كونه أوَّل وأهمّ دراسة تأصيليّة مفصَّلة في الفكر الإسـلامـي المعـاصـر، كشفـت عن ملامح الاقتصاد الإسلامي، واستعرضت أسسه وخطوطه وتعاليمه، ما جعلها قاعدة تأسيسيّة انطلقت منها مجمل البحوث الاقتصاديّة الإسلاميّة التي أنجزت بعد ذلك.

حاول الشَّهيد الصَّـدر عبر مجموعة من البحوث المعمَّقة والشَّاملة أن يكتشف الفكر أو المذهب الاقتصـادي الإسـلامـي، ومن ثمَّ شرع في صبِّه ـ كما يقول ـ «في قـالب فكـري ليقـوم علـى أسـاسـه صـرح شامخ للاقتصاد الإسلامي، ثري بفلسفته وأفكـاره الأسـاسيَّـة، واضح في طابعه ومعالمه واتِّجاهاته العامَّة، محدَّد في علاقته ومـوقفـه مـن سائـر المذاهب الاقتصاديّة الكبرى، مرتبط بالتَّركيب العضوي الكامل للإسلام..».

يحتضـن الكتـاب ثلاثة بحوث رئيسية كبيرة، **البحث أو الفصل الأوَّل** خصَّصه السَّيِّد الشَّهيد لعرض المذهب الاقتصادي الماركسي بمنهج علمي نقدي، يهدف إلى نـقض الأسـس العلميّة المزعومة التي يقوم عليها، والاستدلال من خلال ذلك على عدم استطاعـة هـذا المـذهب تحقيق التَّنمية الاقتصاديّة في العالم الإسلامي، **البحث الثَّاني** انتقد فيه السَّيِّـد الشَّهيـد المـذهب الـرَّأسمالي مع تشريح أسسه وتحديد علاقته بعلم الاقتصاد السِّياسي، وبيان إخفاقه كذلك في تحقيق التَّنمية المطلوبة كسابقه. **أمَّا البحـث أو القسـم الأخيـر** مـن الكتـاب فقـد خصَّصه السَّيِّد الشَّهيد لعرض الاقتصاد الإسـلامـي ودراستـه، وتقديم صورة كاملة «نسبياً» عنه من خلال مصادره وينابيعه، والبـرهنـة علـى أنَّ تطبيـق الاقتصـاد الإسلامي هو الحلّ الوحيد لتحقيق التَّنمية لأنَّه ينسجـم ويتفـاعـل بشكـل إيجـابـي مع المعطيات الدِّينيّة والثَّقافيّة والحضاريّة للأمَّة الإسلاميّة عكس المذاهب الغربيّة المستوردة.

ومـن أهـمّ المـواضيـع والعناوين التي عالجها في هذا القسم نذكر: الهيكل والإطـار العام للاقتصاد الإسلامي، الاقتصاد الإسلامي ليس علماً، نظرية التَّوزيع ما

قبل الإنتاج وما بعده، مسؤوليّة الدّولة في الاقتصاد الإسلامي، وغيرها من المواضيع المهمّة.

يقع الكتاب في (٧٤٠ ص)، وقد طبع عدّة مرّات، أوّلها سنة ١٣٧٩هـ، وطبعته دار التّعارف سنة ١٩٩١م. (انظر الجزء ١٠ من المجموعة الكاملة)، كما ترجم إلى عدّة لغات، مثل: الفارسيّة، التركيّة، الألمانيّة، والإنجليزيّة، كما تمّ اعتماده في مناهج عدد من الجامعات العربيّة والإسلاميّة، وعدّه الباحثون من أهمّ المصادر المعاصرة لدراسة الاقتصاد الإسلامي واكتشافه.

٢ ـ البنك اللاّربوي في الإسلام

بدأ النِّقاش حول الرِّبا وموقف الإسلام من البنوك الرِّبويّة مباشرة بعد تأسيس عدد من البنوك الأجنبيّة وصناديق التّوفير في مصر مع نهاية القرن الماضي وبداية هذا القرن. وقد اتّسع النِّقاش الذي شارك فيه علماء الأزهر في محاولة لإيجاد بديل مصرفي لا يتعامل بالرِّبا المحرَّمة. وقد استمرّ النِّقاش والجدل حول الموضوع ليتفجّر من جديد أوائل السّتينات مع التدفُّق المالي نتيجة عائدات البترول، ومحاولة بعض الدُّول العربية إنشاء بنوك لا تتعامل بالرِّبا.

لذلك فقد جاء هذا الكتاب ردّاً على سؤال بعثت به اللّجنة التّحضيرية لبيت التّمويل الكويتي التي شكّلت في وزارة الأوقاف لوضع نظام لبنك إسلامي لا ربوي، وجاء جواب السّيّد الشّهيد مفصّلاً ومكمّلاً لما كان قد بدأه في كتابه «اقتصادنا»، لأنّ النِّظام المصرفي يعدُّ ركيزة أساسيّة في هذا النِّظام الاقتصادي. وقد استطاع السّيّد الشّهيد أن يقدّم أطروحة جديدة للتّعويض عن الرِّبا، كشف عن أوجه النّشاط البنكي اللاّربوي، في ضوء الفقه الإسلامي.

في البداية تحدّث السّيّد الصّدر عن موقفه من الأطروحة التي سيقدّمها، مبرزاً الاختلاف الأساسي بين موقف من يريد أن يخطّط لبنك لا ربوي ضمن تخطيط شامل للمجتمع المسلم، وبين موقف من يريد أن يخطّط لإنشاء بنك لا ربوي بصورة مستقلّة عن سائر جوانب المجتمع. وهذه الملاحظة مهمّة لأنّ النِّظام الإسلامي كلٌّ مترابط الأجزاء، ونجاح أيّ جزء منه يرتبط بتطبيق الأجزاء الأخرى. وبما أنّ تطبيق

النِّظام الإسلامي في العالم الإسلامي تقف أمامه عقبات كثيرة فإنَّ الأطروحة التي يقدِّمها السَّيِّد الصَّدر ستتماشى مع الموقف الثَّاني، وبالتَّالي فالبنك اللاَّربوي المقترح سيعمل في واقع يفرض عليه مجموعة من المعطيات والتَّحدِّيات الموضوعيَّة، لذلك يقترح السَّيِّد الشَّهيد أن تتحدَّد سياسة البنك اللاَّربوي في إطار ثلاثة أسس هي: ١ ـ أن لا يخالف أحكام الشَّريعة، ٢ ـ أن يكون قادراً على الحركة وتحقيق النَّجاح والرِّبح كباقي المؤسَّسات، ٣ ـ أن تمكِّنه صيغته الإسلاميَّة من النَّجاح بوصفه بنكاً، وأن يمارس دوره المطلوب في الحياة الاقتصاديَّة.

في الفصل الأوَّل تحدَّث السَّيِّد الصَّدر عن تنظيم علاقات البنك بالمودعين والمستثمرين، وحقوق المودع والبنك والمستثمر، وضمان الودائع، وكيف يتمُّ إلغاء العنصر الرِّبوي في هذه العمليَّة، بالإضافة إلى ملاحظات عامَّة حول البنك اللاَّربوي. .

في الفصل الثَّاني تحدَّث السَّيِّد الشَّهيد عن تقسيم الوظائف الأساسيَّة للبنوك، القسم الأوَّل الخدمات المصرفيَّة، القسم الثَّاني والثَّالث حول وظائف البنك.

وأخيراً الملاحق الفقهيَّة التي عالج فيها عدداً من الموضوعات ذات العلاقة مثل: مناقشة التَّخريجات التي تحوِّل الفائدة إلى كسب محلَّل، التَّخريج الفقهي لأرباح البنك من المضاربة. . وبشكل عام، فهذا الكتاب يعدُّ مكمِّلاً لبحوث «اقتصادنا» ومحاولة مبدعة لمعالجة أهمِّ الموضوعات الاقتصاديَّة المعاصرة، ونعني بها المصارف وموقعها في تحريك عجلة الاقتصاد العالمي، وبهذه الأطروحة قدَّم السَّيِّد الشَّهيد لدعاة الحلِّ الإسلامي الدَّليل على قدرة الإسلام على الحلول محلَّ الأنظمة الوضعيَّة المعاصرة والتفوُّق عليها.

يقع الكتاب في (٢٤٨ ص)، وقد طبع عدَّة طبعات، منها الطَّبعة الثَّامنة التي أنجزتها دار التَّعارف سنة ١٩٨٣م. (انظر الجزء ١٢ من المجموعة الكاملة). ويقول السَّيِّد كاظم الحائري بأنَّه طبع قبل «الأسس المنطقيَّة للاستقراء».

٣ ـ الإسلام يقود الحياة

يحتضن هذا الكتاب مجموعة من البحوث المطوَّلة التي تشكِّل بدورها كتباً مستقلَّة كتبها السَّيِّد الشَّهيد مباشرة بعد انتصار الثَّورة الإسلاميَّة في إيران، وعالج فيها

قضـايـا مهمَّـة تتعلَّـق بالمجـالين السِّياسي والاقتصادي بخاصَّة، وقد تمَّت الاستفادة منهـا بـالقـدر المطلـوب، وهـذا مـا ظهـر فـي البحث أو الكرَّاس الأوَّل الذي حمل عنـوان: «لمحـة فقهيَّـة تمهيـديَّـة عـن مشـروع دسـتـور الجمهـوريَّـة الإسـلاميَّـة في إيـران»، وهـو إجـابـة عـن سؤال وجَّهه عدد من العلماء للسَّيِّد الصَّدر يتساءلون فيه عن هذا المشروع الـذي طـرحه زعيم الثَّورة الإسلاميَّة الإمام الخميني (قدّس سرّه)، وقـد جـاء الجـواب فـي (١٦ ص) أجمـل السَّيِّـد الشَّهيـد فيهـا القـول فـي عددٍ من المـوضـوعـات تتعلّـق جميعهـا بطبيعـة النِّظام السِّياسي الإسلامي، مثل ولاية الفقيه والعلاقة بين السُّلطات.

الكتيِّب الثَّـانـي: «صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي» يقع في (٢٨ ص)، وفيـه مقـدِّمـات وشـروح لمـا جـاء في كتابه «اقتصادنا»، مع تفاصيل جديدة تعالج المعالم التَّفصيليَّة للاقتصاد الإسلامي.

الكتيِّب الثَّالث: «خطوط تفصيليَّة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي» يقع في (٥٧ ص)، وهو تتمَّة للبحوث السَّابقة ومعالجة لمواضيع أخرى تفرَّعت عن البحث، مثل التَّوزيع الأوَّلي لمصادر الثَّروة الطَّبيعيَّة، الإنتاج وكيف يتمُّ توزيع منتوجاته، التصرُّف في الأموال مسؤوليَّة الدَّولة العامَّة.

الكتيِّب الرَّابع حول: «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء» يقع في (٤٠ ص)، وفيه توضيح لخطَّين ربَّانيَّين يقوم على أساسهما مجتمع التَّوحيد وتنسيق الحياة الاجتماعيَّة للإنسان على الأرض.

أمَّـا الكتيِّـب الخـامس فتحـدَّث عـن: «منـابـع القـدرة فـي الدَّولة الإسلاميَّة» مستكشفاً القدرات الهائلة التي تتميَّز بها الدَّولة الإسلاميَّة في مجال التَّطوير الحضاري للأمَّة والقضاء على أوضاع التخلُّف. يقع في (٣٠ ص).

وأخيـراً بحث حول: «الأسس العامَّة للبنك في المجتمع الإسلامي»، ويندرج ضمن البحـوث التـي كان السَّيِّد الشَّهيد قد أنجزها حول هذا الموضوع، يقع الكتاب فـي (٢٠٤ ص)، وجميـع البحوث فيه طبعت عدَّة طبعات، منها طبعة دار التَّعارف سنة ١٩٩٠م. (انظر الجزء ١٢ من المجموعة الكاملة).

٤ ـ المدرسة الإسلاميّة

لدراسة الإسلام من القاعدة إلى القمّة، كما كان السّيّد الشّهيد يرغب ويعمل لذلك، وللإجابة على سؤال: ما هو النّظام الذي يصلح للإنسانيّة وتعتمده في حياتها الاجتماعيّة؟ وهل في مقدور الإنسانيّة أن تقدّم هذا الجواب؟ وما هو القدر الذي يتوفّر في تركيبها الفكري والرّوحي من الشّروط اللاّزمة للنّجاح في ذلك؟ ولإتمام البحوث السّابقة في كلٍّ من «اقتصادنا» و«فلسفتنا» وشرح الغوامض فيهما، كتب السّيّد الشّهيد البحوث والدّراسات التي تضمّنها هذا الكتاب الذي يتكوّن من فصلين أو حلقتين:

الحلقة الأولى تحت عنوان: الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعيّة، وقد حاول السّيّد، من خلال مجموعة من البحوث، أن يعرض للحلول المقدّمة للمشكلة الاجتماعيّة من طرف المذهبين الماركسي والديمقراطية الغربيّة، وأن يبرز المؤاخذات والمآسي التي تتخبّط فيها الإنسانيّة من جرّاء تطبيق هذين النّظامين، كما أظهر فشلها الذّريع في حلِّ المشكلة الاجتماعيّة. ثمّ قدّم وجهة نظر الإسلام في هذه المشكلة وكيف علّل أسبابها ووضع الحلول النّاجعة لها. ثمّ تحدّث عن موقف الإسلام من الحرّية والضّمان مقارنةً بالرّأسماليّة والماركسيّة.

في الحلقة الثّانية وتحت عنوان: ماذا تعرف عن الاقتصاد الإسلامي؟ يجيب السّيّد عن مجموعةٍ من الأسئلة كان قد تحدّث عنها بالتّفصيل في كتابه «اقتصادنا»، مثل: ما هو نوع الاقتصاد الإسلامي؟ الاقتصاد الإسلامي كما نؤمن به؟ أخلاقيّة الاقتصاد الإسلامي؟ ماذا ينقص الاقتصاد الإسلامي عن غيره؟

وما يميّز هذه البحوث هو التّوضيح والتّبسيط لجعلها ميسّرة ومفهومة لعددٍ أكبر من القرّاء، الأمر الذي يساعد على انتشار هذه المعرفة الجديدة المتعلّقة بالاقتصاد الإسلامي.

يقع الكتاب في (١٥٢ ص)، وقد طبع عدّة مرّات في لبنان سنة ١٩٧٣ و١٩٨٠م، وطبعته دار التّعارف سنة ١٩٩٠م. (انظر المجلّد ١٣ من المجموعة الكاملة).

٥ ـ المحنة

مجموعة من المحاضرات حول المحنة والامتحان، واستعراض لما تعرَّضت له الأمَّة من مآسٍ وآلام على يد الحكَّام الظَّلمة في الماضي والحاضر. وموضوع التَّجديد والتَّغيير في النبوَّة. ومحاضرة حول ثورة الإمام الحسين عَلَيْهِ السَّلَامُ، بالإضافة إلى جواب السَّيِّد الصَّدر على سؤال بعث به إليه الشَّيخ محمَّد يعقوب حول الفرق بين الفتوحات الإسلاميَّة والاستعمار.

يقع الكتاب في (١١٢ ص)، وطبعته دار التَّعارف سنة ١٩٩٠م. (انظر الجزء ١٣ من المجموعة الكاملة).

٦ ـ رسالتنا

مجموعة من المقالات ذات طابع فكري اجتماعي، كتبها السَّيِّد ونشرها في مجلَّة «الأضواء» النَّجفيَّة، وبعد استشهاده جمعت ونشرت تحت هذا العنوان. وقد طبعت في طهران سنة ١٩٨٢م.

مخطوطات غير مطبوعة

هناك مجموعة من العناوين والبحوث التي أنجزها السَّيِّد الشَّهيد ولم تعرف بعدُ طريقها إلى النَّشر، ومن هذه البحوث عناوين لكتب صادرها النِّظام العراقي من ضمن ما صادر من كتب السَّيِّد الشَّهيد وأوراقه ووثائقه، وقد تحدَّث عن هذه الكتب والعناوين تلامذته المقرَّبون منه. من هذه المخطوطات:

١ ـ مخطوطات تتعلَّق بأسس الدستور الإسلامي، فقد ذكر الدكتور عبد الهادي الفضلي بأنَّ مجموع الأسس بلغ (٣٠) أساساً، بينما المطبوع منها (٩) فقط، أمَّا البقيَّة فقد صودرت، وقد يتمّ الكشف عنها في يومٍ من الأيَّام.

٢ ـ دراسة تفصيليَّة عن الفلسفة الإسلاميَّة مقارنة بالمذاهب الفلسفيَّة القديمة والمعاصرة، كان قد شرع في تحريرها في ضوء منطق الاستقراء، وقد صادرها النِّظام البعثي، هذا ما ذكره السَّيِّد محمود الهاشمي في مقدِّمة الجزء السَّادس من «بحوث في علم الأصول»، وأكَّد ذلك السَّيِّد كاظم الحائري.

٣ ـ تعليقة على صلاة الجمعة من «الشَّرائع»، لدى السَّيِّد كاظم الحائري نسخة منها.

٤ ـ تعليقة على الرِّسالة العمليَّة للمرحوم آية الله العظمى الشَّيخ محمَّد رضا آل ياسين المسمَّاة بـ «بلغة الرَّاغبين» ذكرها السَّيِّد الحائري كذلك.

٥ ـ تعليقة على «مناسك الحجّ» لأستاذه المرجع الأعلى السَّيِّد الخوئي، وتوجد نسخة منها لدى السَّيِّد كاظم الحائري.

خاتمة: هناك بحوث ودراسات كثيرة طبعت على شكل كتيِّبات أو جمعت ضمن سلسلة يضمّ كلّ كتاب فيها مجموعة من العناوين، لكن ما أثبتناه في هذه البيلوغرافية يكاد يكون جرداً لمجمل المؤلَّفات المطبوعة والمتداولة في السَّاحة وغيرها من العناوين المغمورة. لكن مع ذلك فهذه القائمة لا يمكن عدُّها نهائية، لأنَّه من المحتمل أن تصدر بين الحين والآخر كتابات جديدة للشَّهيد الصَّدر، لأنَّ لدى تلامذته ومريديه مجموعة من المحاضرات المسجَّلة له، كما أنَّ من الممكن أن تظهر تقريرات جديدة لبعض دروسه ومحاضراته العلميَّة.

* * *

منهج السيّد محمّد باقر الصّدر في إثبات أصول الدّين

الدكتور حسين سعد*

تمهيـد

الغرض، من هذا البحث، تسليط الضَّوء على المنهج العلمي والفلسفي الذي اعتمده السَّيِّد الشَّهيد، الإمام محمَّد باقر الصَّدر، في التَّصدِّي لواحدة من المشكلات التـي واجـهت الإيمان والتَّصديق بالله والنُّبوَّة ورسالة الإسلام، والنَّاجمة عن تسرُّب فكر فلسفـي، إلحادي، وسم نفسه بـ «العلميّة» تارةً، و «الوضعيّة»، بوصفها إحدى خصائص العلم، تارةً ثانيةً، و «المنطقيّة» ميزة الذِّهن البشري المعصوم عن الخطأ، طـوراً، و «التجريبيّـة» باعتبارها محكَّ امتحان الحقائق، كرَّةً رابعةً، في عصر كادت فيـه الثَّقـافـة الـدِّينيـة الإسلاميـة تخسر لحساب تيَّارات فكريَّة وافدة، أرادت كسب العقول، بعيداً عـن الـدِّين، الـذي رمته بالتَّقليد والابتعاد عن روح العصر، ووصمته بالتَّخلُّف ومعاداة التقدُّم العلمي والحضاري.

منهـج الصَّـدر، فـي ردّ الشبهـة هذه، هو ما نطمح لعرض مقدّماته، وتحليل نتائجـه، مـن زاويـة معـرفيَّـة موضوعيَّـة، تطمح أيضاً للإضاءة على منحى فكري، متجـدِّد، في عقل كبير من عقول إحياء الإسلام، وإثبات جدارته في ساحة المعرفة، المـلأى بتيَّـارات مختلفـة، وباتجـاهات جديدة في الفلسفة من المادِّية الجدليَّة إلى الوضعيَّة المنطقيَّة.

أمَّـا منهجنـا فـي هـذه المقـاربـة فيقوم على الحيدة والعرض الموضوعي، ما أمكـن، والعـودة إلـى المقـدِّمات الصَّدرية في منابعها الأصلية، لئلاَّ تتأذَّى الفكرة - الواقعة، فضلاً عن الفضائل المعروفة للعودة المباشرة إلى النُّصوص.

---

* أستاذ في الجامعة اللبنانية

أ ـ منهج الإمام الصَّدر

يحتلُّ المنهج، عند الإمام محمَّد باقر الصَّدر، على ما نظنّ، في النَّظر إلى الكون والإنسان من منطلق المصادر الإلهيَّة والبشريَّة للإسلام التاريخي، حجر الزَّاوية في مجمل البناء الفكري ومنظوماته المختلفة. ومفهومه للمنهج يقترب من مفهوم المنهج المعاصر، كما تدلُّ عليه إستخدامات الفلاسفة والمناطقة والعلماء؛ فهو طريق الأدلَّة والبراهين على النَّظريات والأفكار.

ويتنبَّه الإمام السَّيد محمد باقر الصَّدر إلى أهمِّية المنهج ودوره في المعرفة الحقَّة. ذلك لأنَّ «صحَّة الإستدلال ترتبط ارتباطاً أساسياً بصحَّة المنهج الذي يعتمد عليه»[1].

لذا، أولى الصَّدر المنهج عناية خاصَّة، انتهت به إلى توليد منهج في الإستدلال على آرائه وأطروحاته، تناول أبرز قواعده في كتابه **«الأسس المنطقية للإستقراء»**.

وعلى نحو خاصّ، نعني بمنهج الصدر في إثبات أصول الدِّين «المقدِّمة المطلوبة»[2] للإقتناع بأصول الدِّين ودرجات الإستدلال على الصَّانع الحكيم والنبي المُرْسَل محمد ﷺ والإسلام باعتباره الرِّسالة.

فمنهج السَّيِّد الشَّهيد هو عودة على بدء للإجابة عن التَّساؤلات الكبرى: هل الماورائيات (الله، النبوة، المعاد) تخضع لأحكام العقل، أو أنها في طور خارج أطواره؟ وكيف يهتدي الإنسان إليها بإيمانه أم بعقله؟ هل علم الإنسان طريق الإستدلال سابقٌ على علم الله أو أنَّ علم الله سابق؟ وهو الأصل الذي يُبْتنى عليه مقتضى العلم الإنساني؟

قبل الصَّدر بعشرة قرون، على الأقلّ، احتدم الجدل في الإسلام حول هذه المسائل: العقل أم النقل، وما يتفرَّع عنهما، ومسألة العلم الإلهي. وقلَّب المعتزلة والأشاعرة أفانين النَّظر حولها. فقالت المعتزلة بكمال العقل وبالمعارف الضَّرورية التي تحصل للإنسان طفلاً كان أم ناضجاً. «فمن عرف توحيد ربِّه وصفاته وعدله وحكمته بالضَّرورة فحكمه حكم المسلمين، وهو معذور في جهله بالنبوَّة وأحكام الشَّريعة»[3]. وهذا يفيد أنَّ الإنسان قادر على معرفة الله بالفطرة والضَّرورة.

وذهبت الأشعريَّة، على خلاف هذا، إلى تثبيت الإيمان بالقلب من دون نفي حصول معرفة الله بالعقل. قال أبو الحسن الأشعري (٢٦٠هـ ـ ٨٧٣م/ ٣٢٤هـ ـ ٩٣٥م): «... والواجبات كلُّها سمعيَّة، والعقل لا يوجب شيئاً، ولا يقتضي تحسيناً ولا تقبيحاً. فمعرفة الله تعالى بالعقل تحصل، وبالسمع تجب»[٤].

فالثَّابت، من كلام الأشعري، أنَّ الإيمان طريق معرفة الله، وإن كان العقل قادراً على اكتسابها.

وعلى مشارف نهاية القرن العشرين، يأتي الصَّدر ليثير المسألة عن طريق العقل، لا ليثبت لنفسه بأدلَّة العلم والعقل حقيقة الألوهيَّة والنبوَّة، بل ليرفع الإسلام والمنهج الإسلامي إلى مصافّ النقاشات العالية مع اكتساح العقل البشري، على المستوى الكوني، نزعتان في التَّفكير هما: المادِّية الجدليَّة والوضعيَّة المنطقيَّة. وكلتاهما لا تقرّ، بحال، حقيقة الإلهيَّات والماورائيَّات بأشكالها كافَّة.

ولئن كان السيِّد الشهيد يسوّغ منهجه، باعتباره المقدِّمة المطلوبة للاستدلال على وجود الله الخالق المدبّر للكون، فإنَّنا نرى أنَّ ثمَّة مشابهة بين مهمَّة هذا الإمام ـ الفيلسوف وبين ما لجأ إليه ابن رشد (٥٢٠هـ ـ ١١٢٦م/ ٥٩٥هـ ـ ١١٩٨م) باعتبار المنطق والفلسفة لا يضادَّان الشَّريعة؛ ذلك لأنَّ الفلسفة ليست «شيئاً أكثر من النَّظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع»[٥].

أراد الإمام الصَّدر أن يخاطب العقول النيِّرة خطاباً عقليَّاً مقنعاً. فوضع منهجاً في الاستدلال على الله (المُرسِل) وعلى النَّبيّ (الرَّسول) وعلى الدِّين (الرِّسالة)، مميِّزاً بين الدَّليل ومنهج الدَّليل، عارضاً مراحل الإستدلال على الله مبدع الكون والوجود: من الإيمان بالفطرة أو البداهة إلى إدراك الخالق بالدَّليل الفلسفي، ثمَّ إدراكه بالعلم. ويظهر الصَّدر طول باع في تتبُّع مراحل المعرفة من الحسِّي والتَّجريبي إلى العقلي، فالوضعيَّة المنطقيَّة والمثاليَّة الإلـٰهية والمادِّيَّة الجدليَّة.

وبعد أن يتوقَّف عند رفض المادِّيَّة الجدليَّة والوضعيَّة المنطقيَّة، ينتهي إلى تركيب منهج يعتمد على الحسّ والتَّجربة بوصفهما بدايات للإستدلال، وهذا هو

الاستقـراء، وعلى العقل والاستنتاج لتنظيم الرَّوابط والعلاقات الذهنيَّة، وهذه طريق الفلسفة.

إذاً، يلجأ الصَّـدر إلـى العلم والفلسفة لإثبات وجود الصَّانع. إلى العلم من خـلال الـدَّليـل العلمـي، ومنهجـه: «الـدليـل الإستقـرائـي القـائـم علـى حسـاب الاحتمالات»[٦]. وإلى الفلسفة والعقل من خلال الدَّليل الفلسفي.

ب ـ في الدَّليل العلمي الإستقرائي

يمهِّـد الصَّـدر لـدليلـه، بلغتنـا، لثلاثـة أمـور على طريقة ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠م) والغـزالي (٤٥٠هـ/ ١٠٥٩م/ ٥٠١هـ/ ١١١١م): فـالـوضـوح أوَّلاً، فـي عرض الدَّليل وتتبُّع نتائجه. وتحديد خطواته، ثانياً ببساطة وإيجاز. والتحقُّق ثالثاً من صحَّة المنهج أو الوثوق بالنتائج التي تؤدِّي إليها على نحو ما نحا أبو حامد الغزالي في كتابه «المنقذ من الضلال» عندما حدَّد اليقين بأنَّه «هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم»[٧].

فاليقين، أو الوثوق بالنتائج عند الغزالي، يتوقَّف على الإيمان أو الإلهام والنُّور الذي يُستضاء به. أمَّا عند الصَّدر فاليقين ينجم عن اختبار الأحكام بالتَّجربة اليوميَّة. فما دمنا نثق بنتائج منهـج الـدَّليل الاستقرائي في إثبات حقائق الحياة وحقائق العلوم صار بالإمكان الوثوق به فـي الاستـدلال علـى الله. فـ«منهج الاستدلال على وجود الصَّـانـع الحكيـم هـو المنهـج الـذي نستخـدمـه عادةً لإثبات حقائق الحياة اليوميَّة والحقـائـق العلميَّـة. فمـا دمنا نثق به لإثبات هذه الحقائق فمن الضروري أن نثق به بصورة مماثلة لإثبات الصَّانع الحكيم الذي هو أساس تلك الحقائق جميعاً»[٨].

والمماثلـة، أو المحاكـاة، بين استدلالنا على ما هو أرضي، تصحُّ بالضَّرورة علـى استـدلالنا على ما هو إلهي. هذا ما يخلص إليه الصَّدر، محدِّداً خطوات منهج الدَّليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات بخمس هي:

١ ـ ملاحظة الظَّواهر بالعيان أي «بالحسِّ والتَّجربة»[٩].

٢ ـ بعـد مـلاحظـة هـذه الظَّـواهـر وتجميعهـا ننتقـل إلـى مـرحلـة تفسيرها، «والمطلـوب فـي هذه المرحلة أن نجد فرضيَّة صالحة لتفسير تلك الظَّواهر وتسويغها

جميعاً، ونقصد بكونها صالحة لتفسير تلك الظواهر أنَّها إذا كانت ثابتة في الواقع فهي تستبطن أو تتناسب مع وجود جميع تلك الظواهر التي هي موجودة فعلاً»[١٠].

وإذا أمعنَّا النَّظر في هذه الخطوة نجد الضَّوابط الآتية: ١ ـ صلاح الفرضيَّة، ٢ ـ أن تكون الفرضيَّة صالحة يعني أن تثبت في الواقع ٣ ـ والثَّبات يعني الإستبطان (الدخول في باطن الشيء أو ماهيَّته)، والتَّناسب (التَّشاكل والتماثل). فماهيَّة الفرضيَّة يتعيَّن أن تتعلَّق بالممارسة مع ظاهر الظَّواهر وباطنها.

٣ ـ الخطوة الثَّالثة امتحان وجود الظَّواهر في ضوء الفرضيَّة. فهذه «الفرضيَّة إذا لم تكن صحيحة وثابتة في الواقع ففرصة تواجد تلك الظَّواهر كلها مجتمعة ضئيلة جداً»[١١]. بمعنى آخر، إنَّ امتحان صدق الفرضيَّة المفسِّرة للظواهر لجهة ثباتها في الواقع ترتبط باحتمال توفُّر الظَّواهر. فعلى افتراض عدم صحَّة الفرضيَّة فإنَّ نسبة احتمال وجود الظَّواهر جميعها تكون أقرب إلى احتمال عدمها، أو عدم وجود واحدة منها على الأقل ضئيلة جدّاً.

٤ ـ والخطوة الرَّابعة ترتبط بسابقاتها. فكأنَّها مقدِّمات صادقة لنتيجة طبيعيَّة صادقة حتماً. فمن الخطوة الثَّالثة «نستخلص أنَّ الفرضيَّة صادقة. يكون دليلنا على صدقها وجود تلك الظَّواهر التي أحسسنا بوجودها في الخطوة الأولى»[١٢].

٥ ـ والخطوة الخامسة تهدف إلى التأكُّد من يقين الفرضيَّة بعد افتراض صدقها. والقاعدة تُصاغ هكذا: «إنَّ درجة إثبات تلك الظَّواهر للفرضية تتناسب عكسياً مع نسبة احتمال وجود تلك الظَّواهر جميعاً إلى احتمال عدمها على افتراض كذب القضية. فكلَّما كانت هذه النِّسبة أقلَّ كانت درجة الإثبات أكبر حتى تبلغ في حالات اعتيادية كثيرة إلى درجة اليقين الكامل بصحَّة الفرضيَّة»[١٣].

وباختصار، فالخطوة الخامسة هي ربط بين ترجيح الخطوة الرَّابعة وضآلة الاحتمال في الخطوة الثَّالثة.

هذه خطوات الاستدلال الاستقرائي الذي يقوم على حساب الاحتمالات والذي يعتمده الصَّدر لإثبات وجود الله، وهي صادقة بذاتها. ولكن المنهج يحتاج إلى

اختبار وامتحان وتقييم: على مستوى الخبرة في الحياة، وعلى مستوى العلوم الطَّبيعية. فما يصحُّ في هذين الحقلين يصحُّ بالضرورة في حقل إثبات الصَّانع؛ فمفكِّرنا انتقل من التَّجربة الأرضيَّة العيانية إلى العالم الإلهي. فالفيزيقا طريق الاستدلال على المتافيزيقا بالاستقراء.

وما دام همُّنا أن نبحث في المنهج نفسه لا في نتائجه؛ فإنَّنا نستعرض لماماً فحوى طريقة الصَّدر الاستقرائيَّة في إثبات وجود الصَّانع.

فالنَّظر الصَّدري ينطلق دوماً من الظَّواهر العيانية. ففي الوجود نلاحظ «توافقاً مطَّرداً بين عدد كبير وهائل من الظَّواهر المنتظمة، وبين حاجة الإنسان ككائن حيّ وتيسير الحياة له على نحو نجد أنَّ أيَّ بديل لظاهرة من تلك الظَّواهر يعني انطفاء حياة الإنسان على الأرض أو شلَّها»(١٤).

وبعد أن يستعرض الصَّدر تلك الظَّواهر المستمرَّة في الزَّمان ينتقل إلى استكشاف الرَّابط بين الظَّواهر الطبيعيَّة وحياة الإنسان، خالصاً إلى «فرضيَّة» الصَّانع الحكيم لهذا الكون»(١٥).

ثم يمتحن الصَّدر ثبات هذه الفرضيَّة في الواقع؛ لينتهي إلى «ترجيح أن تكون الفرضيَّة التي طرحناها في الخطوة الثَّانية صحيحة، أي أن هناك صانعاً حكيماً»(١٦).

من صدق الإفتراض إلى اليقينية القاطعة يصل الصَّدر إلى نتيجة لا يشوبها شك، وهي أن يكون «للكون صانع حكيم بدلالة كل ما في هذا الكون من آيات الاتساق»(١٧).

ويشفع الصَّدر دلالته الاستقرائية بتثبيت آية تدعم خلاصة استدلاله الوضعي **﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ على كُلِّ شَيءٍ شَهِيدٌ﴾** [فصلت/ ٥٣].

فالآية تحثُّ على الإيمان بالله وكتابه، بدلالة ما في السماوات والأرض من النيِّرات والنَّبات من لطيف الصّنعة وبديع الحكمة، لتصديق أن القرآن منزل من الله الذي لا يغيب عنه شيء.

وعليه، فالاستقراء العلمي لا يتنافى قطُّ مع الحقائق القرآنية. وتدلُّ التجربة على أنَّهما يفضيان إلى نتيجة واحدة هي وجود الله الصَّانع المدبِّر للكون وما فيه.

جـ - في الدَّليل الفلسفي

ولم يكتفِ الصَّدر باللُّجوء إلى العلم للاستدلال على الله الخالق، بل عمد إلى الفلسفة يستدلُّ منها على الله أيضاً. وكأنه أراد أن يختبر حقول المعرفة جميعها، ليثبت أنَّ الإسلام حقيقة ربَّانية غير قابلة للنَّقض بأدلَّة المعرفة المتاحة.

سبق ديكارت العقلاني الصَّدر الإسلامي بأربعة قرون في محاولته تسخير الميتافيزيقا الفلسفيَّة في إثبات الميتافيزيقا الإلهيَّة.

لم يكن ديكارت على شكٍ بالكتب المقدَّسة التي تحدَّثت عن وحدانيَّة الله. لكنَّه سعى إلى إثبات أن «العقل الطَّبيعي قادر على إثبات وجود الله»[١٨] أيضاً.

اعتمد ديكارت على «الكوجيتو»: «أنا أفكِّر إذن أنا موجود»، وعلى قواعد منهجه في التَّميُّز والوضوح؛ ليخلص إلى معادلات عقليَّة بديهيَّة، أي صحيحة بذاتها من نوع أنَّ «الأشياء التي نتذهَّنها بوضوح تام وتمييز تام هي صحيحة»[١٩].

لقد انطلق الفيلسوف الفرنسي من فكرتي العلَّة والمعلول، والكمال. والكمال يشهد وجوده من علَّة فاعلة، وهي بالضرورة خارجة عنا. وهاتان فكرتان فطريَّتان يمتلكهما الذِّهن، ولا يستدلُّ عليهما بالحواس، بل هما مخلوقتان في النفس مع الإنسان. ففي «الإنسان فكرة عن إله»[٢٠]. وهي فكرة خارجة عن ذاتي. «وكلما أمعنت النظر فيها، إن الفكرة التي لدي عنها لا يمكن أن أكون أنا وحدي مصدرها. إذن يترتَّب علينا أن نستنتج، من كل ماسبق، أن الله موجود»[٢١].

فعلى خلاف الفلاسفة السَّابقين عليه لجأ ديكارت إلى العقل الطَّبيعي نفسه يستنبط منه بديهيَّات واضحة ومتميِّزة أسعفته على التثبُّت من وجود الله. فهو لم يلجأ إلى العلَّة والمعلول والواجب والممكن على غرار أرسطو وتلامذته من المشَّائين العرب.

وسـواء أكـان الصَّـدر قـرأ ديكـارت أم لـم يقـرأه؛ فـإنـه ينسج على منواله في اختبـار قـدرة العقـل الطَّبيعي علـى إثبات الصَّانع الحكيم للكون والإنسان، كأنه لـم يكفـه الإيمان والدَّليل العلمي الـذي استعان به، فلجأ إلى الفلسفة لا ليكسب تأييدها لمبدأ وجـود الله الخـالـق الأبـدي، الأزلي، ففلاسفة كثيرون اهتدوا إلى الله وعمدوا إلـى إثبـات وجـوده بـأدلَّـة عقلية، بل ليخضع سائر أدوات المعرفة للمعتقد القرآني وآياته البيِّنات.

وقبـل تحديـد ما يقصده بالدَّليل الفلسفي وتقرير بديهيَّاته العقليّة، في التَّأسيس لقيـاس يفضـي إلـى إثبـات وجود الله؛ يميِّز الصَّدر بين الدَّليلين العلمي والفلسفي، ملاحظاً أنَّ الأوَّل تقاس يقينيَّه بالتَّجربة والحسّ، ويصاغ بطريقة استقرائية. أما الثَّاني فهو «الدَّليل الـذي يعتمـد لإثبات واقع موضوعي في العالم الخارجي على معلومات عقلية (المعلومات العقلية هي المعلومات التي لا تحتاج إلى إحساس وتجربة) إضافة إلى مبادىء الدَّليل الرياضي»[٢٢].

والمضـايفـة بيـن مـا يسمِّيـه الصَّـدر «معلومات عقلية» وبين «الأكسيوماتيك» الـرِّيـاضـي، هـل تعني سـوى مقـايسـة تلك بهـذا بغـرض التثبُّت قبـلاً مـن صـدق ـ المعلـومـات ـ المقـدِّمـات، لإقـامـة دليلـه الفلسفـي انطلاقاً من البرهان الأرسطي المعروف بالقياس؟

تنبَّه الصَّدر إلى الحاجة لاختبار مدى صدق المعلومات العقليّة؛ فهو لـم يبحث عن ضمان لاختبار مدى صدق المعلومات العقليّة في التَّجربة والحسّ والاستقراء، كمـا هـي الحـال في العلوم الطَّبيعية، بل درس خاصِّياتها الصَّادقة بذاتها. فكما هي صادقـة فـي الرِّياضيات البحتة هي صادقة أيضاً في مجال المعرفة الفلسفية، وإن لم يختبرها بالمشاهدة وتكرار المشاهدة «فإنَّ هناك في معلوماتنا ما يحظى بثقة الجميع كمبدأ عدم التناقض الذي تقوم عليه كل الرياضيات البحتة، وهو مبدأ يقوم إيماننا به على أساس عقلي، وليس على أساس الشواهد والتجارب في مجال الاستقراء»[٢٣].

سلَّمـت الفلسفة، منذ أرسطو، بالمقدِّمات الأوَّلية المطلقة للبرهان. وسمِّيت «علوماً متعارفة»، مثل مبادىء عدم التناقض والثالث المرفوع والعِلِّية «وهي لا تدخل

عـادةً فـي القيـاس، بل يتمشّى القياس بموجبها ـ أي أنها مقدّمات بالقوة لا بالفعل، وهي ليست غريزة في العقل، لكنَّ العقل يكتسبها بالحدس فتبدو كالغريزة»[٢٤].

أمّـا ابـن سينـا فنحـا منحىً مختلفاً عن أرسطو عندما اعتبر المعقولات الأولى ضروريّة لاستكمال عمليّة المعرفة العقليّة. وهو يعني «بالمعقولات الأولى المقدّمات التي يقع بها التَّصديق، لا باكتساب. . . مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية»[٢٥].

والتَّسميات الثلاث، عند أرسطو وابن سينا والصَّدر، وإن اختلفت على مستوى اللَّفظ، فإنّها تتّفق على مستوى المعاني، وتفيد أنَّ العقل الإنساني يشتمل على حقائق فطريَّـة، صادقة بـذاتهـا، من شـأنهـا أن تسعفـه فـي الانتقـال قدماً من المعلوم إلى المجهول لبلوغ مطالبه، والتَّأسيس لمعرفة عقليّة شاملة.

لا يعبأ الصَّدر كثيراً بتاريخ الفلسفة بوصفه مرجعاً لبناء الثِّقة بمعلومات العقل، ويحـاكـم الفلسفـة علـى وجهيـن: الـوجـه الأوّل يتصل بالثِّقة بمبادىء الرِّياضة غير المـرتبطـة «بـالإحسـاس والتجربة»[٢٦]. والوجه الثّاني انتقاد الوضعيّة المنطقيّة[٢٧] ورفـض المـذهب التَّجـريبـي[٢٨] وإثبـات المـذهب العقلي[٢٩]. وهو يكرِّس القسم الرابع، من كتابه «الأسس المنطقيّة للإستقـراء»، لامتحان مقدّمات المعرفة البشريّة، ويركّز بصورة خاصة على هـدم المنطـق الـوضعي التَّجريبي بإثبات إمكان الاستدلال استقـرائيـاً علـى القضيَّـة الأوَّليـة النَّظـريـة مـن خلال «علاقة اللزوم» بين الموضوع والمحمول. مثال: «الكـل بطبيعتـه يستلـزم أن يكون أعظم من الجزء، وأن اشتراك الـزَّوايـا في صفـة أنهـا قـائمـة ليست بطبيعته أنها متساوية. . فهناك ـ إذن ـ موضوع يستلـزم بطبيعتـه صورة معينة، ولا ينفكُّ عنها في حالٍ من الأحوال. وعلاقة اللزوم الذاتي هـذه بـين الموضوع والمحمول، يمكن ـ من ناحية مبدئيّة ـ الاستدلال عليها استقرائياً»[٣٠].

ومـا يطمـح أن ينتهـي إليـه الصدر، مـن جملة تشريحاته وانتقاداته للمنطق الوضعي، هو تسويغ الثِّقة بالاعتقاد بالمعلومـات العقليّة «على الرُّغم من عدم ارتباطه بالإحساس والتَّجربة، فمن الطبيعي أن نسلِّـم أنَّ بالإمكان أن نثق أحياناً بالمعلومات العقلية التي يعتمد عليها الدَّليل الفلسفي»[٣١].

إنَّ الصَّدر يعنى عناية خاصة بمقدِّمات دليله الفلسفي أو القضايا البديهيات التي يستقيم عليها الدَّليل؛ فهي مثبتة بالشُّعور الفطري الصادق بذاته وبالاستقراء العلمي الثَّابت بالتَّجربة.

ومن دليله هذا يرمي الصَّدر إلى النَّفاذ إلى اليقين القاطع بوجود الله، لذا، يميِّز بين نوعين من اليقين: الذَّاتي والموضوعي؛ أي الفطري والاستقرائي. ويحدِّد لكلٍّ منهما نطاق مفهومه. «فاليقين الذَّاتي هو التَّصديق بأعلى درجة ممكنة سواء كان هناك مبرِّرات موضوعية لهذه الدرجة أم لا. واليقين الموضوعي هو التَّصديق بأعلى درجة ممكنة على أن تكون هذه الدَّرجة متطابقة مع الدَّرجة التي تفرضها المبرِّرات الموضوعية. أو بتعبير آخر: إنّ اليقين الموضوعي هو أن تصل الدَّرجة التي تفرضها المبرِّرات الموضوعية إلى الجزم»[٣٢].

والمعنى المقصود بما تقدَّم، إخضاع القضيَّة الفلسفيَّة إلى شرط موضوعي (خارج الذَّات) هو الواقع، بغية اختبار مدى المطابقة بين الفكرة والروابط الخارجيَّة المتموضعة التي تعبِّر عنها الفكرة. فإذا حصل التطابق دلَّ على صدقها، وإذا حصل عكسه دلَّ على خطئها.

وبعد أن يمهِّد الصَّدر للقضايا التي يعتمد عليها دليله الفلسفي بإثبات صدقها بذاتها ينتقل إلى استعراضها ويحصرها بثلاث: «١ ـ كل حادثة لها سبب. ٢ ـ الأدنى لا يكون سبباً لما هو أعلى منه درجة. ٣ ـ اختلاف درجات الوجود في هذا الكون وتنوُّع أشكاله كيفياً»[٣٣].

وهذه القضايا الثَّلاث يثبتها الصَّدر بدليل الشُّعور الفطري وبمعطيات العلم ومنهجه الإستقرائي. ويتوقَّف عند ظاهرة «التكامل في وجود المادة وزيادة نوعية فيه»[٣٤]. ليخلص إلى إثارة التساؤل: من أين جاءت هذه الزيادة؟، «وكيف ظهرت هذه الإضافة ما دام لكل حادثة سبباً»[٣٥]؟

يجيب الصَّدر عن هذين التَّساؤلين من وجهين. ويمتحن نتائجهما على ضوء القضايا ـ البديهيَّات التي يسلِّم بها. الوجه الأول: إنَّ التكامل في المادة والزيادة فيها جاء من المادة إيَّاها. «فالمادَّة التي لا حياة فيها ولا إحساس ولا فكر أبدعت من

خلال تطوُّرها الحياة والإحساس والفكر، أي أنَّ الشَّكل الأدنى من وجود المادة كان هو السَّبب في وجود الشكل الأعلى»[٣٦].

فالوجه الأوَّل لا يصمد أمام المنطق الدَّاخلي للقضايا ـ البديهيات، ذلك أنَّ الأدنى لا يمكن أن يكون سبباً للأعلى. «فافتراض أن المادة الميِّتة التي لا تنبض بالحياة تمنح لنفسها أو لمادة أخرى الحياة والإحساس والتفكير يشابه افتراض أنَّ الإنسان الذي يجهل اللغة الإنكليزية يمارس تدريسها»[٣٧].

إذن، لم يبق سوى الوجه الثاني، أي تطوُّر المادة كيفياً وكمياً بافتراض مصدر فاعل من خارج المادة، ليس هو العقل الفعَّال[٣٨]، كما ظنَّ أرسطو والمشَّاؤون العرب، بل هو الله تعالى فاطر الكون وخالق الإنسان. والمصدر (الله) «يتمتع بكل ما تحتويه تلك الزيادة الجديدة من حياة وإحساس وفكر، وهو الله ربُّ العالمين، سبحانه وتعالى، وليس نموُّ المادة إلاَّ تنمية وتربية يمارسها ربُّ العالمين بحكمته وتدبيره وربوبيَّته»[٣٩].

لم ينطلق الصَّدر في بحثه في إثبات وجود الخالق (الله) في دليله الفلسفي على طريقة السَّبر العلمي، أي امتحان جملة المصادرات واختبارها للتَّبيُّن بأنَّها قادرة على أداء الغرض المقصود، بل لجأ إلى تسخير قضايا العقل المُسَلَّم بها لدعم الحكم القرآني الميقون عنده. فلا خلاف بين أحكام العقل واستبطانه الدَّاخلي وبين دلالة الآيات الكتابية. فما انتهى إليه في دليله الفلسفي ينطبق شديد المطابقة مع الآيات: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإنسانَ مِن سُلالَةٍ من طِينٍ ثُمَّ جَعَلناهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطفة عَلَقَةً فَخَلَقْنا العَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنا المُضْغَةَ عِظاماً فَكَسَوْنَا العِظَامَ لَحْماً ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الخالِقِينَ﴾ [المؤمنون ـ ٢٣/ ١٢ ـ ١٤] فالآيات بيِّنة الدَّلالة على الله الخالق، الذي أخرج الإنسان إلى الوجود من مادة ميتة (طين) إلى مادة حيَّة (علقة) إلى صورة بمادة لحم وعظم؛ فاستحالت المادَّة شيئاً آخر هو الإنسان، بعلَّة خارجة عن المادَّة هي الله أحسن الخالقين، أي المقدرين، باتحاد الجسد بالروح، فأصبح المخلوق من طين وعلقة ومضغة إنساناً كاملاً.

وعليه، يظهر لنا جليّاً أنَّ الدَّليلين: العلمي الاستقرائي والفلسفي العقلي

ينسجمان مع روح النَّص القرآني، بل إلى أكثر من هذا يذهب الصَّدر، حين يرى أنَّ الآيات البيِّنات راعت طبيعة العصر الذي نزلت فيه، باعتباره عصر علم وتجربة.

وهذا الأمر يحملنا على التوقُّف عند مسألة مهمَّة تتمثَّل في أنَّ القرآن قد ركَّز على هذين الاستدلالين في إثبات الصَّانع؛ الأمر الذي حدا بالمفكِّر الصَّدر إلى تتبُّع الإرتباط بين الإيمان والعلم، ليخلص إلى البرهنة على أنهما مرتبطان في أساسهما المنطقي بالاستقراء. «وهذا الارتباط المنطقي بين مناهج الاستدلال العلمي، والمنهج الذي يتَّخذه الاستدلال على إثبات الصَّانع بمظاهر الحكمة، قد يكون هو السبب الذي أدَّى بالقرآن الكريم إلى التركيز على هذا الاستدلال من بين ألوان الاستدلال المتنوِّعة على إثبات الصَّانع، تأكيداً للطَّابع التَّجريبي والاستقرائي للدَّليل على إثبات الصَّانع»(٤٠).

وهكذا، نرى أنَّ الصَّدر سخَّر دليليه الإستقرائي التَّجريبي والعقلي القبلي لإثبات وجود الله، الذي هو على يقين من وجوده بالتَّقليد الدِّيني.

وبعد أن يفرغ من البرهنة على وجود الله الصَّانع الحكيم، ينتقل الصَّدر إلى إثبات النبوَّة إطلاقاً، ونبوَّة محمَّد رسول الله إلى عباده، بصورة خاصة. وذلك «بالدليل العلمي الإستقرائي وبنفس المناهج التي نستخدمها في الإستدلال على الحقائق المختلفة في حياتنا الاعتيادية وحياتنا العلمية»(٤١).

ولهذا، يعقد الصَّدر مطالعة استدلاليَّة بالاستقراء العادي والعلمي: فينطلق من أمثلة من الحياة العاديَّة، ككتابة رسالة بمستوى رفيع أسلوباً وثقافة ونسبتها إلى صبيٍّ صغير، ومن الحياة العلمية التي تُنْتِج في ظروف معيَّنة ظاهرة ما، وإذا خرقتها بمعلومات جديدة، كان ذلك يعني توفير مصدر آخر إليه يعزى هذا الجديد المضاف، فالرِّسالة المحمَّدية، لا بدَّ من أن تفصح عن أن صاحبها هو غير ناقلها، باعتبار أنَّ ما جاء في القرآن أكبر من الظُّروف والعوامل المحسوسة التي عاش في كنفها النَّبي محمد الذي «لم يتيسَّر له بحكم عدم تعلُّمه للقراءة والكتابة أن يقرأ شيئاً من النصوص الدينية لليهودية أو المسيحية، كما لم يتسرب إليه أي شيء ملحوظ من تلك النُّصوص عن طريق البيئة؛ لأنَّ مكَّة كانت وثنية في أفكارها وعاداتها، ولم يتسرب

إليها الفكر المسيحي أو اليهودي، ولم يدخل الدِّين إلى حياتها بشكل من الأشكال، وحتى أولئك الحنفاء الذين رفضوا عبادة الأصنام من عرب مكة لم يكونوا قد تأثّروا باليهودية أو المسيحية، ولم ينعكس شيء من الأفكار اليهودية أو المسيحية على ما خلّفه قسّ بن ساعدة أو غيره من تراث أدبي أو شعري»[٤٢].

والمقصود من المماثلة بين الأدلّة الآنفة إثبات أنّ الله هو الذي أوحى بالرِّسالة (القرآن) إلى النّبي محمد ﷺ. ويمضي الصّدر في استقراء التّاريخ والمعطيات المحيطة ببيئة الرسول وما أتى به. والغرض المنشود تفسير مهمّة النّبي محمد ﷺ على أساس الوحي والإمداد من السّماء. وهذا ما ينسجم مع معنى الآية **﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الكِتَابُ وَلاَ الأيمانُ ولكن جَعَلْنَاهُ نُوراً نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إلى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾** [الشورى/ ٥٢].

فالنّصّ القرآني بيّن الوضوح في مسألة الوحي، وإبلاغ الإيمان والقرآن لمحمّد. ولكنّ الصّدر، وهو على إيمان قاطع بالله ورسوله، شاء أن يحتذي حذو المفكّرين في إثبات النبوّة ليس على طريقة الغزالي الصّوفيّة، بل على طريقة العلماء في إثبات صحّة علومهم في الطّبيعيّات وسواها.

بعد أن فرغ الصّدر من إثبات المُرْسِل (الله) والرَّسُول (النبي) بقي عليه أن يثبت الرِّسالة (القرآن). فأيّ طريق نهج في إقامة الدليل على أن الدِّين الإسلامي من لدن الله وليس من صناعة البشر؟

لا يثبت المفكّر الصّدر نبوّة محمد بالاستقراء المستمدّ من الحياة العادية والحياة العلمية، بل من مواصفات الرِّسالة واشتمالها على ما يربط الإنسان بربّه كينونةً ومصيراً. فالإسلام «استهدف قبل كل شيء ربط الإنسان بربّه ومعاده»[٤٣].

يسلك الصّدر طريقاً استدلالياً قوامه التّعرّف على الشّيء من صفاته، فرسالة محمّد إلهية بجملة من الخصائص تبدأ بسلامة الرسالة، أي عدم تحريفها، وتنتهي بأنها آخر «أطروحة ربّانيّة»[٤٤].

ويظهر، من تتبّع استعراض مميّزات الرِّسالة، أنّ الصّدر يستغرق في بحث يفتقد الدّلالة كما رأيناه في المسألتين المتصلتين بالله والرسول، فالرِّسالة أوّلاً «ظلت

سليمة ضمن النصّ القرآني»[٤٥]، إنسجاماً مع الآية ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر ـ ٩/١٥]. وثانياً أنَّ بقاء النصّ القرآني كما هو يعني إثباتاً للنبوَّة ودليلاً عليها لأنَّ «كل نبوَّة لا يمكن التأكد من دليلها لا يمكن أن يكلف الله سبحانه وتعالى بالاعتقاد بها»[٤٦]. وثالثاً، ينهض الزَّمان شاهداً على الرِّسالة المحمديَّة، ليس فقط، على صعيد منهج القرآن القاطع على ربط الأدلَّة على وجود الصانع بدراسة الكون وظواهره، «بل لأنَّ الإنسان الحديث يجد اليوم في ذلك الكتاب الذي بشَّر به رجل أمي في بيئة جاهلية قبل مئات السنين إشارات واضحة إلى ما كشف عنه العلم الحديث»[٤٧]، وفي ذلك مثل ما جاء في الآية ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ﴾ [الحجر ـ ٩ / ٢٢].

وينسب الصَّدر إلى المستشرق الإنجليزي انجيري[٤٨] (Angeri) قوله: «إنَّما أصحاب الإبل عرفوا دور الرِّيح في تلقيح الأشجار والثمار قبل أوروبا بقرون».

ورابعاً وخامساً وسادساً، تتَّصف رسالة الإسلام بإقامة التوازن بين مختلف جوانب الحياة، «واستطاعت أن تحوِّل الشِّعارات التي أعلنتها إلى حقائق في الحياة اليوميَّة للناس»[٤٩]، فدخلت، حقيقة، في التاريخ، ليس بوصفها عاملاً مكوِّناً، وإنَّما صنعت التاريخ بدءاً من لحظة دخولها حياة العرب، الأمر الذي يؤدِّي إلى استبعاد الفهم المادي الخاطىء للتاريخ. الذي «لا ينطبق على أمَّة بني وجودها على أساس رسالة السماء. وما لم تدخل هذه الرسالة في الحساب كحقيقة ربَّانيَّة لا يمكن أن نفهم تاريخها»[٥٠].

وسابعاً: حفرت رسالة النّبي محمَّد في التَّاريخ البشري كلِّه، ولم يقتصر أثرها الدَّائم على حياة المسلمين، بل شمل حياة أوروبا بشهادة باحثين أوروبيين «يعترفون بأنَّ الدفعة الحضاريَّة للإسلام هي التي حرَّكت شعور أوروبا النائمة من نومها ونبَّهتها إلى الطريق»[٥١].

وثامناً، إن كون رسالة النّبي محمد آخر أطروحة ربَّانية هي خاتمة النبوَّات، وهذا يعني نفي «ظهور نبوَّة أخرى.. ويؤكِّد استمرار النبوَّة الخاتمة وامتدادها مع العصور»[٥٢].

أمَّا كيف يكون هذا الاستمرار؟ فالجواب يكمن في أنَّ ما ثبت طوال أربعة عشر قرناً «سيظلُّ منطبقاً على الواقع مهما امتدَّ الزمن»[٥٣].

وهذه ميزة إضافية للرِّسالة المحمَّدية القادرة «على الاستمرار مع الزمن وكلّ ما يحمل من عوامل التَّطوُّر والتَّجديد»[٥٤].

والرِّسالة لا تستمرُّ في الزمان الآتي قياساً إلى استمرارها في الزمان الماضي وحسب، بل إنَّ «الحكمة الإلهيَّة قضت إعداد أوصياء يقومون بأعباء الإمامة والخلافة»[٥٥]. وهم الأئمة الإثنا عشر، بدءاً بعليّ بن أبي طالب عليه السلام وانتهاءً بمحمد بن الحسن المهدي (الإمام المنتظر) عليه السلام، وهذا تاسعاً. وإذا ما أُثير التساؤل عن يقينية تسمية هؤلاء الأئمة، أجاب الصَّدر: إنَّ اليقين جاء به النَّص «في أحاديث صحيحة اتفق المسلمون على روايتها»[٥٦].

أمَّا الخاصيّة العاشرة والأخيرة للرِّسالة المحمدية، فتكمن في استمرار الإسلام من خلال الفقهاء. ذلك أنه في «حالة غيبة الإمام الثاني عشر، عليه الصلاة والسلام، أرجع الإسلام النَّاس إلى الفقهاء وفتح باب الاجتهاد بمعنى بذل الجهد في استنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والسنَّة»[٥٧].

خاتمة

اتَّبع الصدر منهجاً استقرائيّاً علميّاً في إثبات وجود الخالق، بالرُّغم من أنه على يقينٍ ثابتٍ وقاطعٍ بوجود الله وبعثة نبيّه محمَّد ورسالته القرآن. وهو أراد أن يساجل عصره بمناهجه وأحكامه ونظريَّاته؛ فاصطنع منهج العلوم الطبيعيَّة (الاستقراء)، واستفاد من منهج الرِّياضيَّات (الإستنباط الأكسيوماتيكي) ليثبت أنَّ ما صحَّ في العلوم يصحُّ، بالضَّرورة، في الدِّين، أو في النظر الماورائي.

لقد مثَّل المنهج الإستقرائي، في الاستدلال على أصول الدِّين، محاولة إسلاميَّة جريئة، وجديدة، في تجاوز منهج علم الكلام التَّقليدي القائم على القياس الأرسطي؛ وذلك لأنَّ «الدليل الاستقرائي لإثبات الباري أقرب إلى الفهم البشري، وأقدر على ملء وجدان الإنسان بالإيمان»[٥٨].

وبهذا يكون الصَّدر قد نجح في استنباط منهج للاستدلال والاقتناع ينسجم مع روح العصر، ولا يتعارض مع أسلوب الاستدلال القرآني على الصَّانع الخالق. وهذه واحدة من مناحي التَّجديد في الفكر الإسلاميّ، التي صحَّ اعتبار الشَّهيد الصَّدر رائدها الأوَّل، فهو لا يوفّر دليلاً اهتدى إليه العقل، أو حقيقة يسلِّم بها العلم، إلاَّ واستعان بها على بلوغه هدفه.

الهوامش:

(١) محمَّد باقر الصَّدر، **موجز في أصول الدِّين**، بيروت، دار التعارف، لاط، لات، ص ٢٠.

(٢) محمد باقر الصدر، م.ن، ص ٦.

(٣) زهدي جار الله، **المعتزلة**، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، لاط، ١٩٧٤؛ ص ١١٠.

(٤) الشهرستاني، **الملل والنحل**، بيروت، دار صعب، ١٩٨٦، ج٢، ص ١٠١.

(٥) ابن رشد، **فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، بيروت، دار المشرق، ط٣، ١٩٧٣؛ ص ٢٨.

الإستقراء (Induction): لغة هو الإستتباع. ومنطقياً هو إثبات الحكم للكل بوساطة ثبوته لأكثر أفراد ذلك الكلّ.

وفي الاستخدام الفلسفي هو عملية عقلية ترتكز على إسناد عدد من القضايا المعطاة غالباً، مفردة أو خاصة، ندعوها مستقرئة إلى قضية أو عدد محدود من القضايا العامة تسمى مستقرأة. وهذه تنطبق عليها جميع القضايا المستقرئة، (مادة استقراء، المعجم الفلسفي، وهبة كرم وشلالا).

(٦) محمد باقر الصدر، موجز في أصول الدين، ص ٢٠.

(٧) الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال. تحقيق جميل صليبا وكامل عيَّاد، بيروت، دار الأندلس، ط٨، ١٩٩٣؛ ص ٨٢.

(٨) محمد باقر الصدر، **موجز أصول الدِّين**، ص ٢٣.

(٩) م.ن، ص ٢٥.

(١٠) م.ن، ص ن.

(١١) م.ن، ص ن.

(١٢) م.ن، ص ٢٦.

(١٣) م.ن، ص ن.

(١٤) م.ن، ص ٥١.

(١٥) م.ن، ص ٤٦.

(١٦) م.ن، ص ٤٣.

(١٧) م. ن، ص ٤٤.
(١٨) ديكارت، **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى**، ترجمة كمال الحاج، بيروت، باريس، منشورات عويدات، ط٢، ١٩٧٠، ص ١٠.
(١٩) م. ن، ص ١٠٣.
(٢٠) م. ن، ص ١١٥.
(٢١) م. ن، ص ١١٨.
(٢٢) محمد باقر الصدر، **موجز في أصول الدِّين**، ص ٥٠.
(٢٣) محمد باقر الصدر، م. ن، ص ٥٠.
(٢٤) يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، بيروت، دار القلم، طبعة جديدة، لات، ص ١٢٩.
(٢٥) البير نصري نادر، **النفس البشرية عند ابن سينا**، بيروت، دار المشرق، ط٤؛ ١٩٩٢، ص ٦٥.
(٢٦) محمد باقر الصدر، **موجز في أصول الدين**، ص ٥١.
(٢٧) الوضعية المنطقية: أو التجريبية العلمية هي نهج في المعرفة العلمية تهدف إلى صياغة التفكير الفلسفي بخصائص المعرفة التي تتميز بها الرياضيات والعلوم: الوضوح، الإتساق الباطني، القابلية للفحص، التكافؤ، الدقة، الموضوعية. أي باختصار تكوين المعرفة انطلاقاً من أحكام التجربة.
(٢٨) المذهب التجريبي يقوم على أنَّ التجربة هي المصدر الأساسي لكلِّ المعارف البشرية.
(٢٩) المذهب العقلي يقوم على الإقرار بوجود معارف عقلية.
(٣٠) محمد باقر الصدر، **الأسس المنطقية للاستقراء**، بيروت، دار التعارف، لاط، ١٩٩٠؛ ص ٤٣٤ و٤٣٥.
(٣١) م. ن، ص ٥١.
(٣٢) محمد باقر الصدر، **الأسس المنطقية للاستقراء**، ص ٣٢٥.
(٣٣) محمد باقر الصدر، **موجز في أصول الدِّين**، ص ٥٥.
(٣٤) م. ن، ص ن.
(٣٥) م. ن، ص ٥٦.
(٣٦) م. ن، ص ن.
(٣٧) م. ن، ص ٥٦.
(٣٨) العقل الفعَّال: هو فوق العقل الإنساني. إنه عقل مفارق (Intelligence active) عنه تفيض الصُّور على عالم المكون والفساد، فتكون موجودة فيه من حيث هي علة فاعلة. (عن المعجم الفلسفي) لصليبا، ج٢، مادة عقل.
(٣٩) محمد باقر الصدر، م.س، ص ٥٦.
(٤٠) محمد باقر الصدر، **الأسس المنطقية للاستقراء**، ص ٤٦٩.
(٤١) محمد باقر الصدر، **موجز في أصول الدِّين**، ص ٧٤.
(٤٢) م. ن، ص ٧٩.

(٤٣) م. ن، ص ٩٣ .
(٤٤) م. ن، ص ٩٧ .
(٤٥) م. ن، ص ٩٤ .
(٤٦) م.س، ص ٩٥ .
(٤٧) م. ن، ص ن .
(٤٨) أستاذ اللغة العربية في جامعة اكسفورد .
(٤٩) محمد باقر الصدر، موجز في أُصول الدِّين، ص ٩٦ .
(٥٠) م. ن، ص ٩٧ .
(٥١) م. ن، ص ن .
(٥٢) م. ن، ص ن .
(٥٣) م. ن، ص ن .
(٥٤) م. ن، ص ن .
(٥٥) م. ن، ص ٩٨ .
(٥٦) م. ن، ص ن .
(٥٧) م. ن، ص ن .
(٥٨) عبد الجبار الرفاعي، مقدمة لكتاب موجز في أصول الدِّين، للإمام الصدر، الناشر حبيب، ط أولى، ص٦٦ .

* * *

نظريّة المعرفة
في ضوء «الأسس المنطقيّة للاستقراء»

السيِّد عمار أبو رغيف*

الموقف المعرفي الجديد

عالج فلاسفة اليونان وحكماء المسلمين الذين سيطروا على التَّفكير العقلي في الإسلام «مشكلة الاستقراء» بروح واحدة، كما عالجها حكماء أوروبا المحدثون ـ على الأغلب بروح أخرى، ورغم تعدُّد ألوان المعالجة والمحاولة ظلَّت نتيجة الدَّليل الاستقرائي احتماليَّة لا تتعدَّى الظَّن إلى اليقين! حتَّى ورود «الصَّدر» هذا الميدان. لقد صدر الشَّهيد الصَّدر من هذا الميدان، خالصاً إلى عقم معالجة الأرسطيين والتجريبيِّين معاً لمشكلة الاستقراء، ثمَّ أعلن نهاية عهده الاحتمالي، مدلِّلاً على يقينيَّة الاستقراء.

لكن موضوع بحثنا ينصبُّ على «المعرفة البشريَّة»، ولا يستقلُّ في معالجة الدَّليل الاستقرائي منطقيَّاً ورياضيَّاً وفلسفيَّاً. من هنا، فليس بوسعنا أن نعرض بالتَّحليل لـ «الأسس المنطقيَّة للاستقراء» بوصفه دراسة شاملة، إنما يعنينا من هذه الدِّراسة موقفها من المعرفة البشريَّة. لذا يتعيَّن علينا بدءاً أن نستلَّ نظريَّة الشَّهيد الصَّدر في المعرفة من خلال كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء» استلالاً، من دون أن نخرج عن خطَّة بحثنا، ومن دون أن نستلّها موجزين إيجازاً لا يفي بغرض البحث.

وينبغي أن ننوّه بأنَّ الموقف المعرفي الجديد الذي طرحه الشَّهيد الصَّدر ينصبُّ أساساً على المعرفة في طورها التَّصديقي، حيث تناول الدَّليل، وليس لهذا الطَّرح علاقة بالمعرفة التَّصوُّريَّة.

---

* باحث وكاتب من العراق ورئيس تحرير مجلة الفجر المحتجبة عن الصدور، وأحد تلامذة الشهيد الصدر.

أسس المدرسة العقليَّة في المعرفة البشريَّة

يحسن بنا، قبل أن نعرض قصَّة المعرفة البشريَّة في ضوء «الأسس المنطقيَّة للاستقراء»، أن نعرض النتائج والأفكار التي انتهت إليها، وتبنَّتها المدرسة العقليَّة في قضايا المعرفة البشريَّة؛ حيث نسجّل من خلال ذلك ما انتهى إليه «أصول الفلسفة» و «فلسفتنا» من أسس في هذا المجال:

المعرفة البشريَّة معرفة واقعيَّة، تكشف عن واقع موضوعي بفضل المبادئ الأوَّليَّة التي يتوفَّر عليها العقل البشري قبل التَّجربة، وإنَّ هذه المبادئ الأوَّليَّة اليقينيَّة هي التي تمنح استدلالات العقل البشري اليقين، وبذلك تبتدئ المعرفة من الكلّ، «وهو عبارة عن هذه المبادئ الكلّية العامَّة»، ومن دون أن تنتهي المعرفة إلى هذه المبادئ لتستنبط بفضلها نتائجها لا يمكن الوقوف على صحَّتها والتيقُّن بها...

وهذه المعارف الأوَّليَّة تنقسم إلى قسمين رئيسين: أحدهما ما هو شرط لكلّ معرفة بشريَّة، وهو مبدأ الهويَّة الذَّاتيَّة. والآخر ما هو شرط للحصول على بعض المعارف البشريَّة، كمبدأ العلّية، واستحالة أن يكون الاتّفاق دائمياً.

قصَّة «المعرفة البشريَّة»، في «الأسس المنطقيَّة»، تبتدئ من «مشكلة الاستقراء»، فهناك فجوة بين المفردات المستقرأة، وبين الحكم العام، الذي يؤول إليه الاستقراء.

وقد حاولت مدارس المنطق المختلفة معالجة هذه الفجوة، تحت العنوان المتقدِّم: «مشكلة الاستقراء».

كيف صحَّ الانتقال من المفردات المحدودة ـ في الاستقراء النَّاقص ـ إلى قاعدة وحكم شامل، يصدق على الواقع المستقرأ، كما يصدق على ما عداه من مفردات لم تستقرأ وهي قائمة، أو أنّها ستقوم؟

لقد حدا هذا الإشكال بالمنطق الأرسطي، بل بالمدرسة العقليَّة في المعرفة بعامَّة، إلى البحث عن قاعدة حلّ، تعالج في ضوئها المشكلة. وقد أتت المدرسة

العقليّة على حلٍّ ينسجم مع مبادئها المعرفيّة ـ التي تقدَّم استعراضها ـ فأنقذت الدَّليل الاستقرائي بسلاحها العتيد «المبادئ الأوَّليّة».

وقالت: إنَّ الاستقراء المنتج ليس انتقالاً من الجزء إلى الكلّ، لكي تطرح مشكلة الطَّفرة الاستقرائيّة، بل يعود في جوهره إلى قياس منطقي، تتمثَّل كبراه في القاعدة العقليّة الأوَّلية: «استحالة أن يكون الاتّفاق دائميّاً».

من هنا بدأ «الأسس المنطقيّة للاستقراء» صراعه مع المدرسة العقليّة، التي تبنّى «الصَّدر» مبادئها كاملة في «فلسفتنا».

لاحظ «الأسس المنطقيّة» أنَّ القاعدة التي استشفع بها المنطق الأرسطي في معالجة مشكلة الاستقراء ليست قاعدة قبليّة، بل هي بدورها قاعدة استقرائيّة، يصح الرُّكون إليها بعد التَّجربة، ولا يمكن الاعتماد عليها، من دون استقراء وتجربة، ومن ثم لا يصحُّ استخدامها أداة لإثبات حقّانية الدَّليل الاستقرائي.

وبذلك يطيح «الأسس المنطقيّة» بحجرة من البناء الذي شيَّدته المدرسة العقليّة، والذي أسَّس عليه الشَّهيد الصَّدر في فلسفتنا.

وهل يعني هذا أنَّ الشَّهيد الصدر أضحى تجريبيّاً برفضه لأساس من أسس المنطق الأرسطي؟

إنَّ المخاض الفكري الذي مرَّ به الشَّهيد الصَّدر، في عقده الرابع، وفي كتاب «الأسس المنطقيّة» بالذات، لا يجيز هذا التعجُّل في الاستفهام أو الحكم. فالبناء المعرفي الذي اختاره الشَّهيد الصَّدر جديد على المدرسة العقليّة، كما هو جديد على التَّجريبيِّين، وهو أعمق كثيراً من العجالة في الأحكام، ويستدعي صبر الباحثين، بغية أن يتمَّ فهمه واستيعابه!

إنَّ «مشكلة الاستقراء»، لا تنتهي بالاستعانة بالمبدأ العقلي المتقدِّم فحسب، فالمبدأ العقلي المتقدِّم يعالج صوريّاً مشكلة الطَّفرة، فيضع الاستقراء في قالب قياس منطقي مضمون النَّتائج ـ في ضوء معالجة المنطق الأرسطي ـ، ولكن تبقى هناك مشكلتان لا بدَّ من تجاوزهما قبل ذلك:

إنَّنا حينما نلاحظ أنَّ الحديد يتمدَّد كلَّما سلَّطنا عليه الحرارة نستنتج أنَّ الحرارة سبب لتمدُّد الحديد، ولكي ننتقل إلى القاعدة: «كل حديد يتمدَّد بالحرارة»، علينا أوَّلاً: أن نثبت أنَّ التمدُّد بوصفه حادثاً بحاجة إلى علّة، وإلاّ فمن الممكن أن يكون تمدُّد الحديد حادثاً بلا سبب، ولا علاقة للحرارة بتمدّده سوى الاتِّفاق المطلق.

وعلينا ثانياً: أن نتأكَّد من استبعاد إمكان تسلّط الحرارة على الحديد، من دون أن يتمدَّد في بعض الحالات.

ثمَّ تطرح، بعد ذلك، المشكلة الثالثة، وهي: من قال لكم إنَّ اقتران التمدُّد بتسلّط الحرارة على الحديد ليس أمراً اتّفاقيّاً، لا علاقة له بكون الحرارة سبباً لتمدُّد الحديد؟

عالج العقليُّون المشكلتين: الأولى والثَّانية على أساس مبدأ العلّية، ثم وضعوا الاستقراء في قالب القياس بمعالجة المشكلة الثالثة، كما أشرنا.

أمَّا المدرسة التجريبيَّة فأزمتها مع المشكلات الثلاث أزمة حادَّة؛ إذ إنها رفضت كل معرفة قبل التَّجربة والاستقراء، فأنّى لها من معالجة «مشكلة الاستقراء» بعد ذلك؟

لقد أتى التجريبيُّون على معالجة مشكلة الاستقراء، وتنوَّعت حلولهم، تبعاً لتطوُّر المدرسة التجريبيَّة، وقد جاءت جميع هذه المعالجات من دون أن تقرّ بمبدأ العلّية في تفسيره العقلي. فالعقليُّون يرون «العلّية» علاقة بين مفاهيم وفئات وليست علاقة بين مفردات، وهي علاقة الضرورة، ولا يرى التجريبيُّون «السببيَّة» إلاَّ علاقة مطَّردة بين الأفراد.

بل تتَّجه المدرسة العقليَّة إلى اعتبار «مبدأ العلّية» معرفة عقليَّة أوَّليَّة سابقة على التَّجربة والاستقراء.

وقد حاول بعض الفلاسفة العقليين إقامة الدليل على «العلّية» بوصفها علاقة الضَّرورة بين الأشياء.

وعند هذه المحاولة، بدأ الشَّهيد الصَّدر جولته الثَّانية مع المدرسة العقليَّة؛ حيث لم يكتم رفضه لدليلي «الأسفار» و «أصول الفلسفة» على فكرة الضَّرورة التي

يتضمّنها مبدأ العلّية في تفسيره العقلي، مشيراً إلى أنَّ الدَّليل الاستقرائي ـ في ضوء الأسس والتفسير الذي طرحه له ـ لا يحتاج إلى أخذ مبدأ العلّية مصادرة، لا في تفسيره العقلي، ولا في تفسيره التَّجريبي، الذي اعتمده جون ستيوارت مل.

وأخيراً، وقف عند الاتجاه الاحتمالي في معالجة «مشكلة الاستقراء»، الذي أقام معالجته على أساس حساب الاحتمال. مشيراً إلى عجز هذا الاتجاه أيضاً عن الإفادة السّليمة من مبادئ الرياضيات، التي سيعتمدها بدوره في معالجة مشكلة الاستقراء.

ثمَّ أتى حساب الاحتمالات، فثبّت ما تعارف عليه الباحثون الغربيُّون من بديهيات لهذا الحساب، مدلّلاً على عدم وفائها للسَّير بالدَّليل الاستقرائي باتجاه التَّصديق الاحتمالي بنتائجه، مضيفاً بديهيات أخرى تعاضد البديهيات السَّالفة، لكي يقوم الاستقراء على سوقه.

ثمَّ أمسك حساب الاحتمال ببديهيّاته التي اكتشفت له. ووفق التَّفسير الذي طرحه له، ليتَّخذ منه أداة في معالجة «مشكلة الاستقراء».

وقد انتهى إلى أنَّ الدليل الاستقرائي، اعتماداً على أساسه الرياضي، يمكن أن يبلغ بالحكم العام إلى درجة تصديقيَّة احتماليَّة عالية.

وحتى هذه المرحلة من البحث دلَّل «الأسس المنطقيَّة للاستقراء» على أنَّ الدَّليل الاستقرائي يعتمد بديهيات قبليَّة هي:

أ ـ بديهيّات حساب الاحتمال.

ب ـ الإيمان القبلي بمبدأ استحالة اجتماع النَّقيضين.

مضافاً إلى ذلك احتمال صحّة المبدأ العقلي في تفسير «العلّية» وفقدان المسوّغ القبلي لرفض ذلك المبدأ.

وأثبت أنَّ مبدأ استحالة التَّناقض، الذي تعدّه المدرسة العقليّة الشَّرط الأساس لكلّ معرفة بشريّة، شرط ضروري قبلي، لكي ينمو العلم بنتيجة الاستقراء والتَّجربة. وإلاّ فلا إمكان مع الإيمان بإمكان اجتماع النَّقيضين لأيّ نمو في حساب احتمالات القضيَّة المستقرأة.

كما أنّ الموقف السّلبي المسبق من التّفسير العقلي للسّببية يفضي إلى تعطيل الدّليل الاستقرائي عن نموّه الاحتمالي، وبذلك سجّل أوّل انتصار للمدرسة العقليّة وأوّل دفاع عنها بسلاح المذهب التجريبي نفسه.

كما أثبت، أيضاً، أنّ احتمال مبدأ العلّية، في تفسيره العقلي، ينمو في كلّ تجربة واستقراء بالدّرجة التي تنمو فيها القضيّة المستقرأة، ومن ثم يمثّل أعلى درجات التّصديق الاحتماليّة، التي تتمتّع بها التّجارب البشريّة المجمع على صحّتها.

وبعد أن انتقل، في مرحلة لاحقة، بالدّليل الاستقرائي من مرحلته الاحتمالية إلى مرحلة اليقين ـ من خلال دراسة علميّة مجهدة ـ أتى على تحليل الموقف من المعرفة البشريّة في ضوء ما سمّاه «المذهب الذّاتي» مقابل المذهبين: التجريبي والعقلي.

المعرفة البشريّة في ضوء المذهب الذّاتي

تجدر الإشارة، مرّة أخرى، إلى أنّنا نعرض النّتائج التي آل إليها بحث «الأسس المنطقيّة للاستقراء» من دون أن نباشر الحديث عن هذا البحث العلمي، تاركين المجال أمام من أراد، قناعةً أو تقويماً لهذه النتائج، لكي يعود إلى قراءة كتاب «الأسس المنطقية» علّه يتفاهم مع هذه الدّراسة، ويطّلع على الأساس الذي انطلقت في ضوئه النتائج التي نعرضها، فيقيم قناعته على بيّنة، أو يرفض بدليل!

ما المانع من أن نضع نتائج «الأسس المنطقيّة» في الإطار الذي رسمه الشّهيد «مطهّري» لبحث المعرفة البشريّة في مشكلاتها الثّلاث، والذي طرحته موسوعة الدكتور بدوي أيضاً، عسى أن يسهم هذا الوضع في انسجام مرحلتي المقارنة في بحثنا القائم؟

١ ـ قيمة المعرفة

تكشف المعارف البشريّة عن الواقع الخارجي، وتتطابق مع هذا الواقع، وهذه ليست النّتيجة الجديدة التي أتى بها كتاب «الأسس المنطقيّة للاستقراء»، بل هي ما ادّعته المدرسة العقلية عينه، وهي الاتجاه الذي تبنّاه كتاب «أصول الفلسفة» وكتاب

«فلسفتنا»، كما لا تتعارض مع الموقف المبدئي الذي تتبنّاه جميع الاتجاهات الواقعيّة في تفسير قيمة المعرفة البشريّة، بما فيها الماديّة الجدليّة.

إنّما الجديد في «الأسس المنطقيّة» هو أنّه اكتشف سبيلاً مبتكراً لإثبات موضوعيّة المعرفة البشريّة، والتّدليل على الواقع الخارجي، كما استخدم السبيل نفسه في إثبات التّطابق والتماثل بين محتوى المعرفة والواقع.

وكان سبيل «الأسس المنطقيّة» إلى ذلك هو الدّليل الاستقرائي نفسه.

وقد عجزت المدارس الواقعيّة، كالماركسيّة، عن إقامة الدّليل على واقعيّتها، ولم نجد، في حدود تتبّعنا، في أدبيّات الفكر الماركسي، إلاّ محاولة كتبها بعض المفكّرين السوفييت على هامش بعض بحوثهم.

وقد قال الشّهيد الصّدر عن المشروع الذي طرحه لإثبات موضوعيّة الواقع والمعرفة إنه أوّل محاولة في تاريخ الفكر البشري؛ حيث إنّ مشروعه جديد غاية الجدّة. وإلاّ فإنّنا وجدنا في فكر «صدر المتألّهين» ما يدلّل على أنّ «الشّيرازي» استدلّ على موضوعيّة المعرفة البشريّة، وواقعيّة المدرك بالدّليل الاستقرائي نفسه؛ حيث يقول: «فالحواس أو النّفس الحسّاسة، بما هي حسّاسة، ليس لها علم بأنّ للمحسوس وجوداً في الخارج، إنما ذلك ممّا يعرف بطريق التّجربة»[1].

ويقول أيضاً: «إذا حملت شيئاً ثقيلاً فإنّما تحسُّ بالثقل وتنفعل عن الثّقل فقط، وأمّا أنّ هذه الكيفيّة قد حصلت بسبب جسم ثقيل في الخارج، فذلك ليس إدراكه بالحسّ، ولا بالنفس في ذاتها، بل بضربٍ من التّجربة»[2]. وقد قلنا في دراستنا عن الإدراك: إنّ بذور المحاولة العملاقة التي دبّجها «الأسس المنطقية»، موجودة في كلمات «صدر الدّين الشّيرازي»، واستشهدنا بالنّص المتقدّم، غير أنّ السّيد الشّهيد ـ كما أشرنا آنفاً ـ لم يرتض هذا الاستشهاد، واعترض بقوله لي: «إنهم يعنون من التّجربة معنى آخر...» وسواء أكانت لهذه المحاولة بذور في عمق تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي أم لم تكن لها، فهي محاولة في غاية الابتكار والخطورة، حيث اعتمدت تفسيراً صدريّاً للدّليل الاستقرائي، وحيث إنها تناولت أخطر قضايا الفكر البشري والمعرفة البشريّة.

٢ ـ مصدر المعرفة

قلنا إنّ «الأسس المنطقيّة للاستقراء» لم يتعرّض للمعرفة التصوُّرية في عرض دراسته، ويبدو لي أنّ ما تبنّاه الشّهيد الصّدر، في «فلسفتنا»، من موقف إزاء مصدر التصوُّر البشري، لم يعرض عليه لاحقاً أي تغيير أساسي. إذن ينصبُّ البحث هنا على مصدر المعرفة التّصديقيّة.

يمكن أن نلخِّص موقف «الأسس المنطقيّة» من هذه المشكلة في النُّقاط الآتية:

أ ـ إنّ المعرفة البشريّة تبتدئ من معارف قبليّة، تسبق التّجربة والاستقراء، ويعتمدها الاستقراء، وهي عبارة عن بديهيّات حساب الاحتمال، ومبدأ استحالة التّناقض. ومن دون الانطلاق من هذه البديهيات تفقد التّجربة والاستقراء مسوِّغهما على أرض المعرفة.

ب ـ إنّ المعرفة البشريّة، في سيرها التكاملي، لا تتوقّف على ما سوى المصادرتين السّابقتين ـ بديهيات حساب الاحتمال، مبدأ استحالة اجتماع النقيضين ـ من مبادئ قبليّة.

ج ـ إنّ جملة من القضايا التي عدّها الاتجاه العقلي مبادئ عقليّة قبليّة، هي في واقعها مبادئ وقواعد مستدلّة في ضوء الدّليل الاستقرائي.

د ـ إنّ جميع المبادئ التي عدّها الاتجاه العقلي في المعرفة مبادئ أوّلية قبليّة، يمكن إثباتها بالدّليل الاستقرائي، سواء كانت قبليّة في واقعها أم لم تكن.

هـ ـ إنّ المعرفة البشريّة لا يتحتّم أن تسير من الكلّ إلى الجزء، بل يعتمد نموّ المعرفة ـ في الأعمّ الأغلب ـ السّير من الجزء إلى الكل، وتكتسب اليقين على أساسها بلوغها أعلى درجات التّصديق الاحتماليّة، وفي ضوء طبيعة تركيب الذِّهن البشري الاعتيادي.

ومن هنا لا يتحتّم أن يكون نموّ المعرفة قائماً على أساس التّلازم الموضوعي بين المعرفة المقدّمة والمعرفة النتيجة.

٣ ـ حدود المعرفة

في ضوء قياس قدرة المدرسة التجريبيّة على تفسير قضايا المعرفة البشريّة المختلفة، وفي ضوء تقويمه لمعنى القضيّة في ما سمّاه «المنطق الوضعي»[٣]، أحكم الأساس الذي انطلقت منه «فلسفتنا» في الاعتراف بجدارة العمل الفلسفي خارج إطار التجربة والمعطيات الحسّية، وبذلك أباح عمل الميتافيزيقيا، واحتفظ للفلسفة بكيانها، ولكن على أساس المنطلقات التي تتبنّاها المدرسة العقليّة.

غير أنّ في كتاب «الأسس المنطقية» شيئاً جديداً؛ حيث إنّه استخدم الدّليل الاستقرائي وسيلة إثبات في أخطر قضايا الميتافيزيقيا (وجود الله). ودلّ على أن الدّليل الاستقرائي، الذي يمثّل المسوّغ المنطقي لجميع قضايا العلوم، يثبت «وجود الله» بالطّريقة التي يثبت بها تلك القضايا.

وبذلك أعار المدرسة العقليّة سلاح خصمها اللّدود (التجريبيون) فتأكّد أنّ المعرفة العلميّة ـ بمعناها الأشمل ـ لا تنحصر في إطار المعطى الحسّي، بل تتجاوز هذا الإطار، وتستحقّ قضايا الميتافيزيقيا الحياة.

كلمات تُنْبِئُ بتحوُّل كبير

ويخيّل إليّ أن يد القدر لو لم تعالج المعلّم الشهيد بالقتل لكان منه الجديد في هذا المضمار: «حقل نظريّة الوجود وأبحاث الميتافيزيقيا في الفلسفة الإسلاميّة». فقد كان يتحفّظ على كثيرٍ من آراء السّلف، ورغم تحفُّظه العام تسرّبت، على لسانه الكريم، أسرار تطلقها كلمات موجزة، أصغى إليها بعض المقرّبين من طلاّبه، تنبئ بتحوُّل كبير سيطرأ على نظريّة الوجود، وأبحاث الميتافيزيقيا، وقد كان السّيد الشّهيد في خيفة وتردُّد، وهو على أعتاب طرح هذا التحوُّل. ولعلّ العقل لم يبلغ الرُّشد الكافي لقبول تلك الأفكار، فقدّر ربّ العقل لتلك الأفكار أن تلحق في عالمه، وبقيت نفوس مخلصة تتوق إليها، عسى أن يحدث الله بعد ذلك أمراً!

الهوامش:

(١) الأسفار الأربعة، ج٣، ص ٤٩٨ و٤٩٩.
(٢) م.ن.
(٣) إلا أنهم ـ أي الفلاسفة العقليين السّالفين ـ لا يريدون من التجربة سوى الاستقراء النّاقص، الذي يمكن أن يعاضده المبدأ العقلي: «إن الاتفاق لا يكون دائمياً»، فيتألف قياس منتج منهما. (ويسمي المنطق الأرسطي هذا الدليل الاستقرائي بما يستبطن من قياس «تجربة»). الأسس المنطقية، ص ٣٤.

* * *

نقد نظريّة المعرفة
عند السّيّد محمّد باقر الصّدر

الدكتور جميل قاسم*

في نظريَّة المعرفة

يُعَدُّ التَّمييز بين المذهب العقلي (الاستنباطي، الاستدلالي) والمذهب التجريبي (الاستقرائي، الاستنتاجي)، في نظريَّة المعرفة، علامة من علامات التَّمييز بين ذهنيَّتين تميِّزان العقل البشري الفلسفي والعلمي: الذهنية الجوهرية، والذهنية الوجودية.

يولي أنصار المذهب العقلي، الاستنباطي، الأهمِّيَّة، عادة للفروض، والقضايا، والنَّظريَّات، فتظهر التَّجربة عندهم تأييداً للفرضيَّة والنظريَّة والماهيَّة والعقيدة.

أمَّا أصحاب المذهب التَّجريبي (الاستقرائي) فيولون الأهمِّيَّة لما هو ظواهري وحسّي، وعملي، ووجودي.

وإذا كان المنهج العقلي، منهجاً قَبْلياً a priorique فإنَّ المنهج التَّجريبي بَعْدي a posteriorique.

ويطغى على الاتِّجاه الأوَّل المنحى التَّحليلي، بينما يطغى على الاتِّجاه الثاني المنحى التَّركيبي.

والمزدوجات، في تاريخ الفكر، كالصُّورة والمادَّة، والاسميَّة والواقعيَّة، والمادِّية والمثاليَّة، والوجود والماهيَّة، هي تجلِّيات لهذه القسمة في نظريَّة المعرفة.

---

* أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية

وواقع الحال أنَّ العلم يقوم على كلا الأمرين، فالتَّجربة تقوم على موضوع واقعي مشخَّص يقود إلى التَّعريف المجرَّد. بينما التحليل الرياضي يجرِّد التماثلات المطَّردة القائمة في الأشياء. وعمليَّة المعرفة كلِّية، ظواهريَّة وعموميَّة universal وعلائقيَّة، يتضافر فيها التَّحليل والتَّركيب، والحدس والعقل، والنَّظريَّة والتَّجربة في علاقة الذهن بالعين.

والإدراك الظَّواهري يقوم على الذَّهاب إلى الأشياء مباشرة، في كلِّيتها وجُملتها، والمعرفة الإدراكيَّة، وفق هذه النَّظرية، ليست عقليَّة، قبْليَّة، ولا تجريبيَّة، بَعْديَّة، وإنَّما هي معرفة ظواهريَّة، علائقيَّة، كلِّية، تقوم على الكلِّي، بما يتحدَّد به، وحده، بوصفه ظاهرة كلِّية.

والعقل الاستدلالي، الاستنباطي، هو عقل صُورَي، ماهوي، (ترانسندنتالي) قَبْلي، وفطري، تصدر فيه النتائج عن مقدِّمات معلومة ومسبقة، وهي تنطلق من العام إلى الخاص، ومن الكلِّي إلى الجزئي. أمَّا العقل الاستقرائي، التَّجريبي، فهو عقل «مادِّي»، وجودي، محايث (بَعْدي)، تصدر فيه النتائج عن تصفُّح الظَّواهر الموجودة، وهي تنطلق من الخاص إلى العام، ومن الجزئي إلى الكلِّي.

كانت النَّظرة العقلية، في تاريخ الفلسفة والعلوم، غائيَّة الطَّابع، جوهريَّة، فالعقل اليوناني ظل، في الهندسة والمنطق وما بعد ـ الطبيعة، عقلاً استدلالياً وصُوريّاً. والاستدلال هو عمليَّة منطقية تصدر فيها النتائج عن مقدِّمات معلومة ومسبقة. وكان المنطق الصُّوري، والعلم الطَّبيعي، في المنظور الأرسطي، عبارة عن بحث في ماهيَّات الأشياء والصِّفات الجوهريَّة المقوِّمة لها، بغية التوصُّل إلى المبادئ والتَّعريفات المستنتجة من القياس المنطقي المجرَّد، وهو بحث في القضايا البيِّنة بذاتها بوساطة «البرهان» وفيه تكون القضايا والنتائج مستضمرة في مقدِّماتها. وكان المنطق الصوري إذاً، بحثاً في الكلِّيات، وليس علاقة مباشرة بين الكلِّيات والجزئيات، العقل والظَّاهرة. والقياس أساس التَّفكير المنطقي الصُّوري، بعكس المنطق التَّجريبي الشَّرطي الذي ينتقل من الخاصّ إلى العامّ، من الجزئيَّات إلى الكلِّيات، ومن الأعيان إلى الأذهان، وهذا المنطق التَّجريبي استقرائي الوجهة، واستنتاجي المنحى، يعتمد على الاختبار والتمحيص والامتحان.

وقد رأى «فيتجنشتين» و «كارناب»، في العصر الحديث، أنَّ منطق القضايا هو منطق تحصيلي (توتولوجي)، لأنّها قضايا صُوَريّة بحتة لا تعبّر عن الواقع، كما هو، وإنما تصوغه في تعبيرات جديدة. وعلى عكس ذلك يقوم المنهج التّجريبي على استقراء الظّواهر، والجزئيّات، وقياس الغائب على الشّاهد، في الواقع المُعْطَى؛ حيث يتمُّ البحث عن النتائج والقوانين باستقراء ما هو مطّرد في الموجودات بوساطة الدُّربة أو الخبرة أو التّجربة.

وقد اكتشف «جابر بن حيّان»، في بواكير التاريخ الإسلامي، مبدأ الدُّربة، وأكّد على إمكانيّة مباشرة الطّبيعة، وعلى مبدأ الاختبار العلمي، وهو كان من المشتغلين بعلم الكيمياء.

وأدرك «الحسن بن الهيثم»، في وضعه لعلم المناظر، مبدأ الاستقراء بمغزاه الحديث، وشرح منهجه في البصريّات بأنه النّظر في المبادئ والمقدّمات، باستقراء الموجودات، وتصفُّح أحوال المبصرات، وتميز خواصّ الجزئيّات. وقد ميَّز «ابن الهيثم» بين دور العالم الطّبيعي في تقرير ما هو واقع بالفعل، ودور العالم الرّياضي (التّعليمي) في تفسير الظّواهر الطّبيعية. والنّظرية، عند «ابن الهيثم»، هي شرح وتفسير للعلاقة بين الظّواهر الطبيعية في الواقع الموجود. وقد قام المنهج العلمي في الغرب والعودة إلى الطّبيعة، على هذا النّمط من المعرفة الاختبارية والتّجريبيّة.

كما قام المنطق العلمي الجديد على التّجربة والامتحان، وعلى إعادة التّجربة، مع سيادة النّزعة الاسميّة التي تؤكّد على الصفة الاسميّة للكلّيات، وعلى وجودها الذّهني لا العيني.

ما هي طبيعة الحُكم العقلي؟ هل هو حُكم عقلي، مفهومي، يقوم على مبادئ الهويّة، والتناقض، والثالث المرفوع؟ أو هو حكم ميتافيزيقي، قَبْلي (ترانسندنتالي)؟ أو هو حُكم جمالي، ذوقي، تخييلي، استيطيقي؟ وما هي حدود الدقّة، والمدى الذي يذهب إليه الذّهن في عملية المعرفة والإدراك؟

جواباً على هذه الأسئلة انقسمت الفلسفة الحديثة بين نزعتين: عقليّة وحسّيّة.

كان «رينيه ديكارت» على رأس الفلسفة الشكِّية العقلية، وقد استهدفت فلسفته الشكِّيـة إيجاد علم يقيني بدلاً من العلم المدرسي الكلامي، وتطبيق هذا العلم بحيث يصير النَّاس سادة الطَّبيعة ومالكيها، وتحديد العلاقة بين هذا العلم والميتافيزيقا، فتتكفَّل بحلِّ العلاقة بين الدِّين والعلم. و «الكوجيطو» الديكارتي (الذات المفكِّرة ـ الموجودة) أو الذَّاتيَّة هي ذاتيَّة عقليَّة، فكرويَّة، فطريَّة. والمعرفة العقليَّة تقوم، عنده، على مبادئ العقل الفطريَّة، وهي أساس الحكم على الوجود بوصفه وجوداً «أنا أفكِّر، إذن أنا موجود»، وليس «أنا موجود، إذن أنا أفكِّر» في الفلسفة الوجودية اللاحقة على «ديكارت».

وكان المذهب العقلاني الديكارتي، يؤمن ببداهة العقل، المعادلة لليقين الرِّياضي، ويدين الخيال باعتباره مصدراً من مصادر الخطأ.

وقد اهتمَّ فلاسفة المذهب الحسِّي ليس بالبحث والفحص عن أصل الأفكار، وإنَّما على تبرير مبادئ المعرفة والاحتمال. وقد عدَّ «كونديك» الإحساس أساس الملكات كافَّة، واللُّغة العلمية في نظره، هي لغة الحساب والرِّياضيَّات والمنهج الطَّبيعي.

وشكِّية «ديفيد هيوم» تقوم على أولوية الانطباعات الحسِّية على الأفكار، فالانطباعات هي الأصول. وبناءً على ذلك، فما من فكرة بذات قيمة، وذات وجود، إذا كنَّا لا نستطيع تعيين الانطباع أو الانطباعات الصَّادرة عنها.

ويخلص «هيوم» إلى نقد الأفكار الفطرية، كما ذهب إلى هذا «ديكارت»، وهو يرى أنَّ جميع أفكارنا صادرة عن التَّجربة، وأنَّ المعرفة ـ كلّ معرفة ـ هي معرفة انطباعية حسِّية. والأفكار العامَّة المجرَّدة ليست، في نظر «هيوم»، غير أفكار عن أشياء وانطباعات جزئية، فلفظ «إنسان»، أو «مثلث»، إنَّما يدلُّ على أفكار مستمدَّة ومكتسبة من المشاهدة والتَّجربة، الحسِّية والانطباعيَّة والعينيَّة.

وتنقسم الفلسفة التَّجريبيَّة الحديثة، بوصفها امتداداً للشكِّيَّة عند «هيوم»، بين من يرى أنَّ معيار العلميَّة والقضيَّة وكونها ذات معنى، هو إمكان تحقيقها تجريبيّاً، فيما يرى بعض آخر، «كارل بوبر» مثلاً، أنَّ هذا المعيار لا يصلح لتقويم معنى

القضايا الكلّية (القوانين العلمية) وتفسيرها، ويرسي المعرفة والإدراك العلمي على معيار التفنيد والبطلان، أي أنَّ المعرفة لا تقوم على إمكان التحقيق، وإنّما على لا إمكان التحقيق، أي هي معرفة سلبيَّة، يقوم فيها القانون العلمي التَّجريبي ـ كما لاحظ «هيوم» ـ على بطلان المعرفة الإيجابية الخالصة، وينجم عن ذلك عدّ الأحكام التقويميَّة قرارات واقتراحات وليست قضايا تجريبيَّة تامَّة. وهذا الأمر يقيّد الجبرية والحتمية في العلم والمعرفة، ويفتح المجال أمام النظريات النسبيّة والاحتمالية.

النظريَّة الاحتماليَّة

كانت معظم الفلسفات الحسّية تنطلق من فكرة المطابقة بين معطيات التَّجربة الدَّاخلية (الصميمة) ومعطيات التَّجربة الخارجية، فجاء «برغسون»، في العصر الحديث، ليميز، في كتابه «المعطيات المباشرة للوجدان»، بين التَّجربة الجوّانية، والتجربة الخارجيَّة. فالعقل لا يعطينا إلاّ نظرة متقطِّعة، كمية، عن الأشياء والعالم، ولغة المعرفة ليست متطابقة مع الحياة. وعلوم العالم الخارجي، من هذه الوجهة، وليدة الكم، وهي تحتاج إلى علاقات ثابتة، يمكن قياسها، وإلى أرقام وأشكال، وإلى مكان فيزيائي. أمّا الوجدان (الوعي الكلّي) فيجهل الكمّ، ومجاله مجال كيفي، إجمالي.

والإدراك الظَّواهري، هو إدراك كلّي، بعيداً عن أي تجزيء منطقي، أو تحليل هندسي، أو تقنين عقلي.

وقد أحدث تطوُّر العلوم المختصَّة باللاَّمتناهيات في الصِّغر قفزة معرفية كبرى في القرن العشرين، تمخَّض عنها اندحار للمبادئ العلميّة الكبرى كمبدأ «نيوتن» حول تساوي الفعل وردّ الفعل؛ إذ أظهرت النظرية «الكوانتية» أنَّ الطَّاقة والمادة، في المجال الفيزيائي اللامتناهي في الصغر، هي عبارة عن تموُّجات كهرو ـ مغناطيسية متفلِّتة على القياس التام، فالمادَّة هي موجة، والموجة مادَّة، ولا يوجد ثمَّة فعل وردّ فعل إلاّ في نطاق المراقب والمشاهد والمعاين.

كما أنَّ مبدأ العلِّية التقليدي صار يقوم على قياس الزَّمن بالحركة مضاعفة بالسُّرعة، الأمر الذي يؤكد مبدأ النسبيّة العلّية. ويرى «أينشتاين»، بناءً على ذلك، أنَّ

ثمة علاقة تكافؤ بين المادَّة والطاقة. وصارت مفاهيم الزَّمان والمكان والسببيَّة مفاهيم تقوم على المواضعة؛ إذ لا توجد مفاهيم للزمان والمكان والسببية منفصلة إلاَّ في الوعي الخارجي. وهذا الأمر يؤكِّد على مبدأ وحدة الوجود اللاإنفصالية بين الكائنات والأشياء، في وحدة «مدرحيَّة» (رُحمادية) تفيد بأنَّ الكون واحد متَّحد، وأنَّ الكلَّ يتضمَّن في الكلِّ، في الحركة الكلِّية أو الحركة الجوهرية، بنظر «صدر الدين الشيرازي» مؤسِّس الفلسفة الوجودية الإسلامية (والحديثة).

نظريَّة المعرفة عند السَّيِّد الصَّدر

يسعى المفكِّر «محمَّد باقر الصَّدر»، في مؤلَّفه «فلسفتنا» في نقده لنظريَّة المعرفة، إلى تأكيد صحَّة الطَّريقة العقليَّة (النَّظرة العقليَّة) في التَّفكير، بتبيان أنَّ العقل، بما يملك من معارف ضروريَّة «فوق التَّجربة»، هو المقياس الأوَّل في التَّفكير البشري. ويرى أنَّه لا توجد ثمة فكرة فلسفيَّة أو علميَّة لا تخضع لهذا المقياس العام. وحتى التَّجربة، ليست في الحقيقة، في نظره، إلا أداة لتطبيق المقياس العقلي والمنطق العقلي[1]. يقسم الصَّدر الإدراك، في نظريَّته للمعرفة، إلى نوعين: أحدهما التَّصوُّر، وهو «الإدراك الساذج»، وثانيهما التَّصديق، وهو «الإدراك المنطوي على حكم».

والتَّصوُّر، في الحدِّ السينوي (ابن سينا)، هو «حضور صورة الأشياء عند العقل»[2]. ويرى «الجرجاني»، في «التَّعريفات»، أنَّ التَّصوُّر هو «حصول صورة الشيء في العقل» وهو «إدراك الماهيَّة من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات»[3]. ويعرِّف «الفارابي» التَّصوُّر بأنَّه تصوُّر الشَّيء بما يخصُّه، أمَّا التصديق، أو اليقين، فهو أن يكون الأمر خارج الذهن على ما يعتقد فيه بالذهن[4].

يُستنتج، من هذه التَّعريفات، أنَّ حدَّ التَّصوُّر، وهو حضور صورة الأشياء في العقل، يعني التَّجريد، أو الانتزاع بالمعنى «السِّينوي». أمَّا التصديق فهو الحُكم. وكانت النَّظرة الفلسفية الإسلامية تقوم، بصفة عامَّة، على مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان.

ولكن كيف يمكن مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان؟ وهل ثمَّة فوارق بين

أشكال التَّصديق أو الحكم؟ لم يتسنَّ لابن سينا والفارابي وابن رشد الاطّلاع على نظريّات نقد الحاكمة «الكانطية». ولكن هل اطَّلع المفكِّر الصَّدر على نظرية الحكم الحديثة، «الكانطية» وما بعدها؟

ثمة فرق في نقد الحاكمة، أو ملكة الحكم، بين الحكم العقلي المفهومي، الماهوي، conceptuel، وهو حكم الذَّات العاقلة، وبين الحكم الجمالي الذَّوقي، وبين الحكم الميتافيزيقي، فالحكم العقلي هو حكم إحصائي، كمّي، وضعي، يخضع لمبادئ الهويَّة والتناقض والثالث المرفوع، والقواعد العلّية الظواهرية.

أمَّا الحكم الجمالي فهو حكم ذوقي، يجمع الهويَّة والغيرية في ذات الشَّيء، ويقرن المتناقضات، ويقبل الوسطيَّة، المرفوعة والممتنعة في المخيَّلة الجمالية، فيكون الإنسان أسداً (أبا الهول) أو ثوراً بابلياً، ومناط هذا النَّوع من الحكم الإحساس والمخيَّلة.

أمَّا الحكم الميتافيزيقي فيختصُّ بالموجودات الأولى، المتعالية، كالله، والنفس، والعالم، والوجود المحض. والخلط بين الأحكام ومجالاتها، ومقام الحكم ومقاله هو الذي يؤدِّي إلى الإدراك غير المُحكم (الإبستمي).

كيف قدَّم المفكِّر الصَّدر نظريته في الحكم المعرفي؟ قسم الصَّدر الإدراك إلى تصوُّر وتصديق. ورأى أنَّ التَّصوُّر هو وجود الشَّيء في مداركنا، وأن ليس للتَّصوُّر قيمة موضوعية، لأنَّه لا يبرهن على وجود الشيء موضوعياً خارج الإدراك، وأنَّ التَّصديق هو الذي يكشف الواقع الموضوعي للتَّصوُّر.

ويقسم الصَّدر المعارف التَّصديقية جميعاً إلى معارف أساسيَّة ضرورية، لا يمكن إثبات ضرورتها، أو البرهنة عليها، كمبدأ عدم التناقض ومبدأ العلّية والمبادئ الرياضية الأوَّلية، ويشبِّهها بـ «الأضواء العقليّة» التي تقوم على هديها سائر المعارف والتصديقات[٥].

ويسعى الصَّدر إلى أن يدلِّل على أنَّ المعرفة إنَّما يمكن التَّسليم لها بقيمة على أساس المنطق العقلي، لا المنطق التَّجريبي، أو المنطق الديالكتيكي.

والبحث، في الحلقة الثانية من كتابه، يتناول الديالكتيك الجدلي، فيدرسه الفيلسوف في خطوطه العريضة التي رسمها «ماركس» و «هيغل» أساساً.

وفي الحلقة الثالثة، يدرس مبدأ العلّية وقوانينها التي تسيطر على العالم، وما تقدِّمه لنا من تفسير فلسفي، على ضوء التطوُّرات العلميّة الحديثة.

وينتقل، بعد ذلك، إلى الحلقة الرابعة «المادة أو الله»، وهو البحث في المرحلة النّهائية من مراحل الصِّراع بين المادية والإلهية ـ كما يقول ـ ليصوغ مفهومه الإلهي للعالم في ضوء «القوانين» الفلسفية، وفي ضوء مختلف العلوم الطَّبيعيّة والإنسانيّة. وفي الحلقة الأخيرة، يدرس مشكلة الإدراك، التي تمثل ميداناً مهمّاً من ميادين «الصراع بين الماديّة والميتافيزيقية». . .

ويمهِّد السَّيِّد الصَّدر لدراسته المعمّقة والشاملة هذه بفصل حول المسألة الاجتماعية، يتساءل فيه عن النِّظام الأصلح في الحياة الاجتماعية، ويستعرض لهذا الغرض أهمَّ المذاهب الاجتماعية، النِّظام الرأسمالي، النِّظام الاشتراكي، النِّظام الشيوعي، النِّظام الإسلامي. ويرى أنَّ النظام الإسلامي هو النِّظام النموذجي في ما يرتكز عليه من فهم معنوي للحياة وإحساس خلقي بها، ذلك أنَّ الخطَّ العريض لهذا النِّظام هو اعتبار الفرد والمجتمع بشكل متوازن، ولما ينطوي عليه الإسلام من نظرة كلِّية كاملة نحو الحياة والكون والاجتماع والسياسة والاقتصاد والأخلاق، فهذه النظرة الشاملة هي الوعي الإسلامي الكامل(٦).

ونحن، في ما يأتي، سنقتصر، على عرض جانب نظريّة المعرفة ومناقشته، فقط، مع أنَّ المفكِّر الصَّدر، لا يفصل، في الحقيقة، نظريّة المعرفة عن النَّظريّة الاجتماعيّة، ويؤسِّس الأولى على الأخرى.

يستعرض السَّيِّد «الصَّدر» النَّظريات العقليّة عند «ديكارت» و «كانط» بشكل أساسي. ويلخِّص النظرية العقلية في الاعتقاد بوجود منبعين للتصوُّرات: أحدهما الإحساس (تصوُّر الحرارة والنُّور والطَّعم والصَّوت)، والآخر الفطرة (فكرة الله والنَّفس والامتداد والحركة)، وتلك هي مبادئ التصوُّرات الفطرية عند «ديكارت».

أمّا عند «كانط»، فالجانب الصُّوري للإدراكات والعلوم الإنسانية، كلّه

فطري (قَبْلي) بما فيها الزمان والمكان والمقولات. والحسّ على أساس هذه النظرية مصدر فهم للتّصورات والأفكار البسيطة، ولكن الفطرة التي تبعث في الذِّهن طائفة من التّصوُّرات هي مناط الذات الفاهمة والحاكمة.

ويستعرض «الصّدر» النّظريّة الحسّية، وهي النّظرية المقابلة للنظريّة العقليّة، وهي نظرية تُرجع جميع التّصوُّرات والأفكار إلى الحسّ، وتركّز النّظريّة الحسّية على التّجربة، التي تبرهن على أنّ الحسّ هو الينبوع الأساسي للتصوُّر، فلولا الحسّ لما وجد تصوُّر في الذهن البشري.

لكنّ «الصّدر» يعترض على هذه النّظرية بالقول: إنّه ليس من الضروري أن يكون قد سبق تصوُّراتنا البسيطة جميعاً الإحساس بمعانيها، كما تزعم النّظرية الحسّية. بل يمكننا أن نوضح فشل النّظريّة الحسّية في محاولة إرجاع جميع مفاهيم التّصوُّر البشري إلى الحسّ. . . ، على ضوء دراسة كثيرٍ من مفاهيم الذِّهن البشري كالعلّة والمعلول، الجوهر والعرض، الإمكان والوجوب، الوحدة والكثرة، الوجود والعدم، وما إلى ذلك من مفاهيم وتصوُّرات يعدّها مبادئ عقلية فطرية.

وفي مجال التصديق، ويعرفه السّيّد «الصّدر» بأنّه ينطوي على «الحكم الذي يحصل به الإنسان على معرفة موضوعيّة»[٧]، يتبنّى وجهة نظر المذهب العقلي التي تقسم المعارف البشرية إلى طائفتين، إحداهما ضروريّة وبديهيّة، كالإيمان البديهي بأنّ النفي والإثبات لا يصدقان معاً في شيء واحد (مبدأ التّناقض) والحادث لا يوجد من دون سبب (مبدأ العلّية) إلخ. . .

أمّا الطّائفة الأخرى، فهي المعارف المستندة إلى المعارف الأوّلية الضرورية (الأرض كرويّة، زوايا المثلث تساوي قائمتين، المادّة تتحوّل إلى طاقة).

وهو يرى أنّ الحجر الأساسي للعلم هو المعلومات العقليّة الأوّلية، وأنّ المقياس الأوّل للتفكير التّصديقي هو المعارف العقليّة الضّرورية، لأنّه يجهّز الفكر البشري بطاقات ما وراء المادّة من حقائق وقضايا، ويحقّق للميتافيزيقا والفلسفة العالية (القائمة على الحركة الجوهرية، وفكرة الحدوث المستمر، ومفادها عند الصّدر أنّ المادّة حادثة لأنّها متحرّكة، وكل متجدّد حادث) أدلّتها وبراهينها.

وفـي نقـده للمـذهب التجـريبـي، يـرى «الصَّدر» أنَّ العلوم الطَّبيعية التي يريد التجريبيُّون إقامتها على أساس التَّجربـة الخـالصة تحتاج هي بنفسها إلى أصول عقليّة أوّليّة سابقة على التَّجارب، وتحتاج إلى التَّسليم بمعارف عقليَّة سابقة.

وفـي كتـابـه «الأسـس المنطقيـة للاستقـراء» وسَّع الإمام الصَّدر نقده للمنهج التجريبي، ولكنه ظلَّ محافظاً على التزامه بالموقف والمذهب العقلي.

يـرى «الصَّـدر» أنَّ ثمّة ثغرة في تركيب الدليل الاستقرائي لا توجد في الدليل الاستنبـاطـي، ففـي الاستنباط يرتكز استنتاج النتيجة من مقدِّماتها ـ دائماً ـ على مبدأ عـدم التنـاقـض، ويستمدّ مسوّغه من هذا المبدأ، لأنَّ النتيجة في حالات الاستنباط مسـاويـة لمقدِّماتها أو أصغر منها كما تقدَّم، فمن الضروري أن تكون النتيجة صادقة إذا صدقت المقدِّمات.

أمَّـا في حالة الاستقراء، فإنَّ الدليل الاستقرائي، يقفز من الخاص إلى العام، لأنَّ النتيجـة فـي الدليل الاستقرائي أكبر من مقدِّماتها، وليست مستبطنة فيها. ويجد «الصَّـدر»، بنـاءً علـى هذا، أنَّ الاستدلال الاستنباطي صحيح من الناحية المنطقيَّة، وأنَّ الانتقـال فيـه مـن المقـدِّمـات إلـى النتيجـة ضـروري علـى أسـاس مبـدأ عـدم التناقض[8].

والسـؤال، عـن أي استقـراء يتحـدَّث الصَّدر ههنا، عن الاستقراء القياسي أم الاستقـراء التجـريبـي؟ وعـن أيّ ضرورة، الضرورة العقليَّة الميتافيزيقيَّة أم الضرورة الحسّيـة الفيزيقيَّـة؟ وكـان اليونانيُّون، وعلى رأسهم «أرسطو»، قد استخدموا الكلمة «إستقراء» επαγωγμ للإشارة إلـى القضيَّـة الكلِّيـة التي تندرج تحتها الجزئيات المدركة إدراكاً حسِّياً.

والاستقـراء الحقيقـي عنـد «أرسطـو» هـو الاستقراء التام أو الكامل Perfect induction. وقـد كـان أرسطو يدرك تمام الإدراك (كما يتَّضح من التحليلات الأولى والثانية) أنَّ الاستقراء مناطه الجزئي، إذ إنَّ مقدِّمات القياس لا يتمُّ تحصيلها إلاَّ عن طريق استقراء الجزئيَّات. لكنَّه اهتمَّ بالقياس في البرهان من حيث هو معرفة بالكلِّي، وعنده فإنَّ معرفة الكلِّي أسمى من معرفة الجزئي.

والفرق بين الاستقراء (الناقص) والقياس (الاستقراء التام) عند «أرسطو» أنَّ القياس ينطلق من الكلِّي إلى الجزئي، على حين أنَّ الاستقراء يتقدَّم ابتداءً من الجزئي ليظهر الكلِّي المتضمّن فيه. وفي الحالتين هناك أولويّة للكلّي على الجزئي.

وقد أخذت الرواقية على المنطق الأرسطي أنّه منطق صوري، تحصيلي، تنطوي النتائج فيه، سلفاً، في مقدّماتها، وتقوم النتيجة فيه في المقدّمة.

والحقيقة أنَّ المنطق الأرسطي واليوناني القديم يغلب عليه الطابع الحملي على الطابع الشرطي والوضعي. ورأت الرواقية أنَّ القضيّة الحمليّة في المنطق الصوري تحتوي على الحدود الكلِّية، وقد لجأ الرواقيون، من جهتهم، إلى الواقع، والمحسوس، والعياني، وأسَّسوا المنطق الشرطي الذي تقوم فيه المعرفة على أولويّة الموضوع على المحمول، على المحسوس، كمعيار للصدق والكذب في عمليّة المعرفة المنطقية.

واهتمَّت الرواقية بالقضايا التركيبية، الشرطية، المتَّصلة والمنفصلة، وهذا ما يتّفق مع نزعتها الحسِّية والتجريبيّة، ومنهج الاستقراء. وأولى هؤلاء عنايتهم بمادَّة الفكر لا صورته، بعكس المنطق الصوري الذي كان يركِّز على صورة الفكر لا مادَّته.

وقد وجّه «فرنسيس بيكون» نقداً عنيفاً للاستقراء الأرسطي على اعتبار أنّه يستند إلى الإحصاء البسيط، ورأى أنَّ هذا النوع من الاستقراء لا يفضي إلى نتائج يقينيّة، وقد وجّه «بيكون» اهتمامه للأمثلة السلبيّة في عمليّة التعميم المنطقي، تلك التي من شأنها أن تناقض صدق التعميم والقانون العقلي. وهو الأمر الذي طوَّرته التجريبيّة الحديثة والمعاصرة في المعرفة الشرطيّة.

وقد رأى «برتراند راسل» أنَّ وجود الواقعة الذرِّية سابق على وجود القضيَّة الذرِّية.

كما رأى «فتجنشتين» أنَّ الوقائع الذرية موجبة أو سالبة، وهذا ليؤكِّد الفرق بين الوقائع الظواهريّة والوقائع الاحتماليّة والنسبيّة.

وهذا الأمر هو الذي قاد إلى التمييز بين التقريرات العلميّة والتقريرات غير العلميّة، وإرساء المعنى على معيار الشكّ لا اليقين، التفنيد لا التوكيد.

أمّا السّيّد «الصّدر» فقد تبنّى الموقف الأرسطي، الذي يؤمن بوجود معارف عقليّة- مستقلّة عن الحسّ والتجربة والخبرة الحسّية، تقوم على التشابه والتماثل (أنّ الحالات المتشابهة من الطبيعة تؤدّي إلى نتائج متماثلة)[٩] مع فارق وحيد هو أنّه تبنّى الاستقراء الناقص، وهو استقراء يقوم على الانتقال من المعلوم إلى المجهول، من الجزئيات إلى الكلّيات في إطار القياس الكلّي، ورفض القياس التام، الاستدلالي الكلّي.

والنتائج التي يخرج بها الإمام الصّدر هي كما يلي:

أوّلاً: لأنّ الدليل الاستقرائي إذا قام على أساس الاستقراء الكامل يؤدّي إلى العلم بالنتيجة، لأنّها لازمة للاستقراء الكامل لزوماً منطقيّاً. لكنّ الاستقراء الكامل لا يمكن أن يُعدّ برهاناً لعدم قدرته بمفرده على اكتشاف العلّة. وذلك لأنّ الاستدلال بالاستقراء الكامل صحيح من الناحية الصوريّة ولكن ليس من قبيل الاستدلال على الشيء بنفسه.

وأخيراً: لأنّ «الاستقراء الكامل لا يمكن أن يتوفّر في القضايا الكلّية في العلوم (الصحيحة)»[١٠].

ويرى الإمام «الصّدر»، في كتابه «فلسفتنا»، أنّ جميع النظريّات التجريبيّة في العلوم الطبيعيّة ترتكز على معارف لا تخضع للتجربة، بل يؤمن العقل إيماناً مباشراً بها، وهي (المعارف أو المبادئ):

أوّلاً: مبدأ العلّية بمعنى امتناع المصادفة.

ثانياً: مبدأ الانسجام بين العلّة والمعلول.

ثالثاً: مبدأ عدم التناقض الحاكم باستحالة صدق النّفي والإثبات.

ومن الأمثلة التي يوردها السّيّد الصّدر ردّاً على المذهب التجريبي اعتبار قضايا الرياضيات تحليلية (أي تحصيلية) تقوم على ردّ الشّيء إلى عناصره المكوّنة له، فعندما نقول: ٢+ ٢ = ٤ لا نتحدّث بشيء جديد لنفحص درجة يقيننا به، فإنّ الأربعة هي نفسها تعبير آخر عن ٢+ ٢، فالعمليّة الرّياضية آنفة الذّكر، في تعبير صريح، ليست إلاّ أربعة تساوي أربعة. أمّا قضايا العلوم الطبيعيّة (التجريبيّة) فهي قضايا

تركيبيّة، أي أنّ المحمول فيها يضيف إلى الموضوع علماً جديداً ينبئ بجديد على أساس التّجربة والخبرة والاكتشاف.

وردُّ الصّدر على هذه المسألة هو أنّ هذه القضيّة الرّياضيّة تتوقّف على التسليم بمبدأ عدم التناقض، وإن كانت تحليليّة، فما هي علاقة مبدأ عدم التّناقض بالتمييز بين المنهج التحليلي الصُّوري، والمنهج التّركيبي الذي يقوم على الجمع والإضافة بين عناصر متفرّقة؟

هذه المسألة تبيّن، في الحقيقة، الالتباس وعدم التّمييز بين الأفكار الفطريّة، والأفكار الكونيّة العموميّة، فمبادئ الهويّة، والتّناقض، والثالث المرفوع، والعلّية، هي مبادئ ضروريّة، كونيّة، وجوديّة، ولكنّها ليست عقليّة، ولا حسّيّة بحتة، إنّما يقوم العقل والحسّ، كلٌّ في نطاقه، في استخدامها (من خلال التجربة والخبرة)، من الجزئي إلى الكلّي، ومن الكلّي إلى الجزئي، وفي القضايا التحليليّة والتركيبيّة في آن.

والعقل لا ينطوي، في الحقيقة، بالفطرة على مبادئ الهُويّة، والتناقض، والثّالث المرفوع، والمقولات، والعلّية، لا بالذّات ولا بالقوّة، بل هي مبادئ كونيّة، خارجة على العقل والحسّ، هي مبادئ وجوديّة، كامنة في منطق الوجود، والحركة، والزّمان والمكان، والحال والوضع إلخ... أمّا العقل فيتميّز بقوّة «العقل»، والعقل لغةً، يعني الرّبط، أي يتميّز العقل البشري بالقدرة والإمكانيّة على الرَّبط أي «العقل»، وبقدرته على العكس والانعكاس، وعلى التّراكم، أي على مراكمة التجارب طرداً وعكساً، بوساطة الذاكرة، وهذه المراكمة تقوم على مَعية التجربة و«العقل» معاً، ولا عقل من دون تجربة ولا تجربة من دون عقل. والدليل على ذلك أنّ الصغار ـ لا بل الكثير من الكبار ـ لا يعرفون مبادئ المنطق والأخلاق، وهي مبادئ مكتسبة وليست فطريّة. هذا حتّى لا نقول بأنّ النخبة والصفوة من البشر هي التي تدرك مبادئ المقولات والعلّية، والهوية والتناقض والثالث المرفوع والأخلاق والوازع والواجب!!

ومن المفارقات أنّ السّيّد «الصّدر» يؤكّد، في تبنّيه لنظرية الكوانتا[11]

الحديثة، ونظرية أصالة الـوجـود، مـا يعـاكس النظرية العقلية الأرسطية والديكارتية الفطرية، والكانطية القبْلية. ذلك أنَّ نظريَّة أصالة الوجود تقدِّم الوجود على الماهية، أي أنَّها تنطلق ممَّا هو عيني وليس ممَّا هو ذهني في علاقة الوجود الظواهرية.

كمـا أنَّ النَّظـرة القبْليـة الكانطيـة، تتعارض مع اعتبار علاقة الفكر بالوجود، تعلُّقيـة، وتعـدّ معطيات الزمان والمكان معطيات قبْلية، فيما يرى السَّيِّد «الصَّدر»، مستنـداً إلـى نظرية أصالة الوجود، والإمكان الوجودي عند «صدر الدين الشِّيرازي»، أنَّ الحقيقة هي حقيقة تعلُّقية، أو بالأحرى علائقية بلغة الفلسفة الحديثة. وبناءً على هـذا، فـليس الوجود الخارجي محكوماً بمبدأ العلِّية، بل إنَّه يحكّم مبدأ العلِّية على الوجودات التعلُّقيـة، والعلاقة بين العلَّة والمعلول ليست ميكانيكية، ولا ديالكتيكية تقوم على (الأطـروحـة والطبـاق والتركيـب) بل علِّية متعاصرة، وهي علِّية تقوم على الحركة الجوهرية[١٢]، وهذا الموقف يخالف المذهب الفطري العقلي.

ويستشهد الفيلسوف الإسلامي بنظريـة الكوانتا التي تفيد بإمكانية تبديل المادَّة إلـى طـاقـة والطَّـاقـة إلـى مـادَّة فـي علاقة الفيزياء بالميتافيزياء، والطبيعة بالألوهة. واستنتاجاته، في هذا المجال، صحيحة، تنسجم مع العلم. فالكتلة ليست إلاَّ طاقة مركَّزة، والمادَّة هي موجة كهربية. ويستنتج بأنَّ المادة الأصيلة للعالم، حقيقة واحدة عامَّة في جميع مظاهره وكائناته، ويتوصَّل إلى نتيجة تقول بأنَّ الجزء الذي لا يتجزَّأ (الذرَّة اللامتناهية في الصِّغر بلغة الفيزيـاء الحديثة) ليست مسألة علميَّة، وإنَّما مسألة فلسفيَّة. ويريد أن يقول بذلك إنَّ ثمة بعداً ميتافيزيائياً في الفيزياء الطَّبيعية.

والنَّظـريـة الكـوانتيـة تـؤكِّـد الطَّابـع الكهرو ـ مغناطيسي للذرَّة اللامتناهية في الصِّغر، بـاعتبـار أنَّ الألكترون هو عبارة عن موجة، وأن المادَّة ذات طاقة تموّجية، غير قابلة للقياس، وهذا الأمر يؤكِّد الطابع الاحتمالي في نظريَّة المعرفة، وعدم كفاية النظريَّات العلِّية والحتميّة في المجال الميكروفيزيائي.

كمـا تـؤكِّـد البيـولـوجيـا الكـونيـة أنَّ الكـون عبـارة عن وحدة عضوية تشمل الكـائنـات، فـي وحـدة الطبيعة والكينونة، ووحدة الحياة في الحركة الكلِّية Holo mouvement، وهي حركة خلق وإبداع غير خطِّية ولا حتميَّة إلاَّ إذا قسناها بمقاييس

العقل الخارجيّة، وإلاّ فالكائنات في وحدة وجود يتضمَّن فيه الكلّ في الكلّ، أو كما كان يقول «جابر بن حيان»: «في الأشياء كلِّها وجود للأشياء كلِّها».

والفـرق، إذن، بيـن النّـزعـة الماديـة، والنّزعة الإلهية، ليس في بطلان نزعة وطغيـان نـزعـة أخـرى، وإنّمـا فـي مقـام الحكـم ومقـالـه. ففـي مجـال المـادّة «الماكروفيزيائية» (الظواهرية) يطغى الحكـم العلّي والسَّببي والعقلي والمنطقي، وفي مجال المادّة الميكروفيزيائية، اللامتناهية في الصِّغر، يطغى الحكم الفلسفي التأمُّلي، الميتـافيزيقي، على الحكم الفيزيقي. هل تستدعي جدليّة الطبيعيّة أن يدحض الإلهي المـادّي، أو أن يفنِّـد المـادّي الإلهـي؟ أو أنَّ إدراك مقام الحكم ومقاله يجعل من اعتراف الواحد بالآخر وجهين للتَّعدُّد والاختلاف في المعرفة؟ هذا هو السؤال.

الهوامش:

(١) محمّد باقر الصَّدر، فلسفتنا، دار المعارف للمطبوعات، بيروت: ١٩٨٩، ص ٧.

(٢) ابن سينا، النَّجاة، دار الجيل، بيروت: ١٩٩٢، ص ١٤.

(٣) الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٩٩٥، ص ٥٩.

(٤) كتاب البرهان، تحقيق ماجد فخري، دار المشرق، ص ٢٠.

(٥) فلسفتنا، مصدر سابق، ص ١٤١.

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٧) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٨) انظر: محمّد باقر الصَّدر، الأسس المنطقية للاستقراء، دار التعارف للمطبوعات. الطبعة الأولى، بيروت ١٣٩١هـ ـ ١٩٧٢م، ص ٦ و٧.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(١١) الكوانتا، حزمة من الطاقة، كهرو ـ مغنطيسية، تموّجية.

(١٢) فلسفتنـا، مصـدر سابـق، تلخيص لآراء السَّيِّد الصَّدر في مبحث العلّة. انظر: الصفحات ٢٧٧ و٢٧٨ و٢٧٩ و٢٨٠.

مراجع أخرى

١ ـ إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧.

٢ ـ هنري موانكاري، قيمة العلم، ترجمة الميلودي شغموم، بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢.

٣ ـ موسوعة الفلسفة، تـأليف عبد الرحمٰن بدوي.

٤ ـ Hume. enquête sur l'entendement humain. Flammarion. 1947, Paris.

٥ ـ Wittgenstein. tractatus logico - philosophiecus. Gallimard. 1961.



تجديد علم الأصول

قراءة في كتابات الإمام الشَّهيد محمَّد باقر الصَّدر

الدكتور حسن حنفي*

أوَّلاً: كتابات الإمام في علم الأصول

علـم الأصـول لـه شقَّـان: علـم أصول الدِّين وعلم أصول الفقه. علم أصول الدِّين هو علم العقائد، أو علم الكـلام، أو علم التَّوحيد، أو علم الذَّات والصِّفات. وهـو علـم نظـري يضـع أصـول النَّظـر، أي التَّصوُّرات العامَّة للعالم، مثل التَّوحيد والعدل بلغة الاعتزال، أو الذَّات والصِّفات والأفعال بلغة الأشعريَّـة. وعلم أصول الفقـه علـم عملي يضع قواعد النَّظر واستنباط الأحكام. هو علم نظري عملي يضع قواعد الاستـدلال من أجل تطبيق الأحكام. علم أصول الدِّين أشبه بالعقل النَّظري، وعلم أصول الفقه أشبه بالعقل النَّظري العملي. أمَّا علم الفقه فهو العقل العملي.

واختيـار علـم أصـول الفقـه للتَّجـديد فيه هو اختيار لأهمّ مواطن الإبداع في العلوم الإسلاميَّة. فعلم الأصول هو العلم الإسلامي الإبداعي بالأصالة. تأسَّس بشقَّيه قبل عصر التَّرجمة. ومن ثمَّ، فهو سابق على الفلسفة، وكما لاحظ الشَّيخ مصطفى عبد الرَّازق ضد اتّهامات المستشرقين للفكر الإسلامي بتبعيَّته لليونان[1].

وهـو العلـم الـذي يعبِّـر عن روح الحضارة الإسلاميَّة، التوجُّه نحو الواقع من أجـل السَّيطـرة عليـه عن طريق تنظيم الأفعال الإنسانيَّة فيه، ووضع قواعد للسُّلوك البشري. ليست غايته الآخرة بل الدُّنيا، وليس الدِّين بل عمارة الأرض، وليس الله بل العالم. فالله هو الشَّـارع، واضع الشَّريعة، ولما كانت الشَّريعة وضعيَّة لها بنيتها في الواقع الاجتماعي وفـي المـوقف الإنساني لم تكن هناك حاجة إلى تشخيص الشَّريعة

---

* أستاذ الفلسفة في جامعة القاهرة

في شخص الشَّارع، وليس الإشراقيَّات والاتِّصال بالعقل الفعَّال بل العقل الاستنباطي والاستقراء التجريبي مع مباحث اللغة وتحليل الألفاظ.

لـذلـك اهتمَّ الإمام الشَّهيد بعلم الأصول. وخصَّص له كثيراً من أعماله، على الأقل خمسة:

١ ـ مباحث الدَّليل اللفظي (ثلاثة أجزاء): يضم، بعد التَّمهيد في تعريف العلم وموضوعه وتقسيمه، والمدخل في الدَّلالة والاستعمال وعلامات الحقيقة وتشخيص المعنى والتَّطبيقات، قسمين: البحوث اللَّفظيَّة التحليليَّة، وتضم الحروف والهيئات، والبحوث اللَّفظيَّة اللُّغويَّة مثل الأوامر والنواهي، صيغها ودلالاتها وعلاقتها مع بعض المفاهيم الرئيسية فيها مثل الخاص والعام، والمطلق والمقيَّد، والمجمل والمبيَّن.

٢ ـ مباحث الحجج، والأصول العمليَّة (أربعة أجزاء): الجزء الأوَّل عن الحجج والأمارات. ويتوجَّه نحو منطق الاستدلال، وقسمته إلى قطع وظنّ، وتفسير الظـنّ فـي السِّيرة والظَّواهر والإجماع والشُّهرة والأخبار، ومطلق الظنّ عندما تنسد الـدلائـل جميعها. والقطع يستبعد التجرّي وهو العمل بلا دليل يقيني. والدَّليل هو أساساً الدَّليل العقلي على عكس ما يقال في الأصول الشيعيَّة التقليديَّة من تقليد الإمام المعصـوم أو إجمـاع آل البيت، آل العترة، الإجماع الخاصّ وليس الإجماع العام. والثـانـي عـن البـراءة والتخيير والاحتياط، وهي من مقولات الفعل التي تؤكِّد على البـراءة الأصليَّة، وأنَّ الأشيـاء فـي الأصل على الإباحة، وعلى حرِّية الأفعال وأن الإنسان على التخيير كما هو الحال في المندوب والمكروه، وعلى الاحتياط والحذر والبعد عن الشُّبهات حرصاً علـى راحة الضَّمير. والثالث عن الاستصحاب، حجيَّته، والأقـوال فيـه، ومقـدار مـا يـثبت به، ثم تطبيقات عليه. والرَّابع في تعارض الأدلَّة الشرعيَّة وتقسيمه إلى غير مستقرّ ومستقرّ.

٣ ـ دروس فـي علـم الأصـول (ثـلاث حلقـات فـي جزأين): ويتضمَّن ثلاثة مبـاحـث بعـد المقدِّمـات التمهيـديَّـة الأولـى، جميعها في الأدلَّة. الأوَّل: الأدلَّة المحرزة، الدَّليل الشرعي، والدَّليل العقلي. والثَّاني: الأصول العمليَّة التي تتركَّز في الاستصحاب. والثالث في تعارض الأدلَّة.

٤ ـ **المعالم الجديدة للأصول**: وينقسم، بعد المدخل التّمهيدي الأوّل، إلى جزأين: الأوّل: عن الدّليل وأنواعه: اللفظي، والبرهاني، والاستقرائي، والثاني: الأصل العملي مثل الاستصحاب، وهي القسمة نفسها في المؤلّفات السابقة مع تلخيص شديد.

٥ ـ **الأسس المنطقية للاستقراء**: بالرُّغم من أنه ليس في علم أصول الفقه مباشرةً إلاّ أنّه تنظير له، بحيث يصبح منطقاً خالصاً يجمع بين الاستنباط والاستقراء، بين استنباط الأصل واستقراء الفرع بعد نقد المنطق الصُّوري الخالص، ونقد المنطق التجريبي الخالص من أجل تأسيس منطق ذاتي للمعرفة[٢].

بالرُّغم من أن العملين الأوّلين من تأليف السيد محمود الهاشمي إلاّ أنهما من دروس الإمام الشّهيد. الأفكار له والتحرير لأحد تلاميذه، وذلك مثل نسبة أفكار مقالات «العروة الوثقى» للسيِّد جمال الدِّين الأفغاني، بالرُّغم من أنّ التّحرير والصِّياغة للإمام محمد عبده[٣].

وإذا كان في علم أصول الدِّين اختلاف واضح في العقائد بين السنَّة والشيعة فإنَّ علم أصول الفقه يقلُّ فيه الخلاف إلى أقصى حد. إنّما يظهر التوتُّر فيه بين قطبيه، الأصل والفرع، النَّص والمصلحة، التقليد والاجتهاد، وهو توتُّر يشارك فيه أصول الفقه السنِّي والشِّيعي على حدٍّ سواء.

وتوجد مصطلحات غير مألوفة في أصول الفقه الشِّيعي، مثل: المجزية، التعهُّد، المرآتية، العلامية، التبادر، التعبُّدي، التوصُّلي، التجري، الانتزاعي، الظَّواهر، الانسداد، الاحتياط، التزاحم، التعارض غير المستقر، التعارض المستقر، الورود، الأدلة المحرزة.. الخ تجعل الأصولي السنِّي يشعر ببعض التجريد على مستوى المعنى وعدم الألفة والغرابة على مستوى اللفظ[٤].

ومع ذلك، توجد مصطلحات مشتركة بين الشِّيعة والسنَّة، مثل: الوضع، الأوامر والنواهي، الحقيقة والمجاز، المطلق والمقيَّد، الخاصّ والعام، الواجب، الشرط، الصّفة، الضّد، القطع، الظّن، الحجة، الأمارة، القرينة، الدَّليل العقلي، الدَّليل الشرعي، الامتثال، الإجماع، البراءة، الاستصحاب، التعارض، الترجيح.. الخ تجعل من السهل عقد المقارنة بينهما[٥].

ثانياً: دلالات المباحث اللَّفظية

من الواضح تركيز الإمام الشهيد العلم كلَّه على قطب واحد، كما يقول الغزالي، وهو طرق الاستثمار وليس الثَّمرة (الأحكام) أو المستثمَر (بفتح الميم)، وهي الأدلَّة الشَّرعية الأربعة، أو المستثمِر (بكسر الميم)، وهو الفقيه أو المفتي أو المجتهد. العلم هو منهجه قبل أن يكون موضوعه وغايته. ولمَّا كان المنهج يتعلّق بطرق الاستدلال، فقد غلب عليه المنطق. ولمَّا كان منطق الاستدلال يتعامل مع النَّص، وهو الأصل والواقع، وهو الفرع، أصبحت مباحث الألفاظ أهم جانب في منطق الاستدلال. ولما كان الفرع هو الواقع الجديد الذي في حاجة إلى دليل ظهر دور العقل والدَّليل العقلي على التقابل. ولما كان منطق الاستدلال لا يتمُّ عن طريق ربط آلي بين الدليل اللفظي والدليل العقلي ظهر الاستصحاب.

وهو نوعٌ من الأدلّة لا تمايز فيه بين النَّص والعقل، بل الدَّوران مع المصلحة العامَّة، فالمصلحة أساس التشريع. وهذا هو السَّبب في قسمة علم الأصول قسمة ثلاثيَّة: الدَّليل اللَّفظي، والدَّليل العقلي، ودليل الاستصحاب. وهو موقف ابن رشد نفسه في «الضَّروري في علم أصول الفقه» ملخّصاً المستصفى للغزالي وأقطابه الأربعة إلى قطب واحد هو قطب الإمام الشَّهيد نفسه، طرق الاستثمار. فقد كان هم ابن رشد هو الهمُّ نفسه، كيفية الاستدلال. وإعمال العقل بين النَّص والواقع، بين الكلِّيات والجزئيَّات[٦]. وقد بلغت مباحث الألفاظ من الأهميّة لدى الإمام الشهيد أنَّه خصَّص لها مؤلفاً بأكمله من أجزاء أربعة: «مباحث الدَّليل اللفظي».

ومن مجرَّد المصطلحات تبدو حداثة الإمام الشَّهيد في استعمال لفظ «الدَّلالة»، وهو الذي أصبح موضوعاً بأكمله في أحد فروع اللسانيات الحديثة هو «علم الدَّلالة». كما يستعمل لفظ العلامة الذي أصبح هو أيضاً موضوعاً لعلم مستقل في اللِّسانيات الحديثة هو علم العلامات[٧]. توضع الدَّلالة اللَّفظيَّة في النَّظريَّة العامة للدَّلالة على المعنى الحقيقي. ويعرض عدة نظريَّات فيها، مثل نظريَّة التعهُّد ونظريَّة الاعتبار، ثمَّ ينتقل منهما إلى نظريَّة الوضع. والدَّلالة الوضعيَّة ليست تصوُّريَّة أو تصديقيَّة بل متوقّفة على الإرادة من دون أن تكون قيداً عليها. الدَّلالة جماع

الموضوع والذَّات، الوضع والقصد، اشتراك علاقة بين طرفين. ويدخل المعنى المجازي في نظريَّة الدَّلالة. فاللفظ يدلُّ حقيقة كما يدلُّ مجازاً. الحقيقة والمجاز أول ثنائي لغوي في مبحث الألفاظ التقليدي يتحوَّل عند الإمام الشهيد إلى جزء من كل. كما يوضح في نظريَّة الدَّلالة جميع ألفاظ الاشتباه عندما يدلُّ اللَّفظ على أكثر من معنى ابتداءً من الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤوَّل، والمطلق والمقيَّد، والمحكم والمتشابه، والمجمل والمبيَّن، والمستثنى والمستثنى منه، بل الخاص والعام، والأمر والنهي. جميعها من مباحث الألفاظ.

والعلامات ليست مجرَّد رموز اصطلاحيَّة، ومواصفات اتفاقيَّة، بل هي علامات حقيقيَّة لتشخيص المعنى وتحويله من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان. وهي على أنواع: علامات التَّبادر، وعلامات صحَّة الجمل، وعلامات الاطّراد، وعلامات التَّعارض، وجميعها علامات على الحقيقة لها أثرها العملي[٨].

وكما أنَّ هناك منطقاً صوريّاً ومنطقاً تجريبيّاً ومنطقاً للاستعمال، تأتي نظريَّة الاستعمال بعد نظرية الدَّلالة. وإذا كان علم أصول الفقه هو علم نظري عملي كان من الطبيعي أن يكون منطقه منطقاً للاستعمال. ولا يعني الاستعمال مجرَّد كيفيَّة العامل مع الأداة، بل هو مرآة وعلامة. وهي مصطلحات وتصوُّرات مستحدثة في علم الأصول. والاستعمال إيجاد، أقرب إلى الفعل الخلاَّق منه إلى الأداتيَّة والوسائليَّة.

ويدخل الإمام الشهيد، واضع «الأسس المنطقيَّة للاستقراء»، الدَّليل الاستقرائي مع الدَّليل اللَّفظي والدَّليل البرهاني أو العقلي. بل إنَّه يعدّ القياس خطوة من الاستقراء. ويعدّ المصادر الظنّيَّة الخارجيَّة مثل الإجماع، والشهرة، والخبر، وسيرة المتشرِّعة، والسيرة العقلانيَّة من الدليل الاستقرائي غير المباشر. ويعني الاستقراء تكرار الأفعال الجزئيَّة من أجل استخلاص قاعدة عامَّة، ثم أصبح مجموع هذه القواعد علماً مستقلاً هو «علم القواعد الفقهيَّة»، وهو ما يسمَّى أيضاً عند أهل السنَّة علم «الأشباه والنَّظائر» والذي ألّف فيه ابن نجيم والسيوطي. ويسمِّيه الشاطبي «الاستقراء المعنوي»، ويعني تكرار أحكام رفع الحرج أو الضَّرر حتى يمكن الانتهاء إلى الأحكام العامة حتى ولو كان الاستقراء ناقصاً[٩].

ويغلب على كثيرٍ من مباحث الألفاظ ما وضعه أهل السنَّة ضمن المقدِّمات العامَّة الأولى عن المبادئ اللغويَّة، كما هو الحال في «المُسْتَصْفى» للغزالي، مثل الحديث عن أقسام الكلام: الاسم، والفعل، والحرف، والمعرفة، والنَّكرة، وأزمان الفعل، وصيغ الخطاب[١٠]. فعلم أصول الفقه يستمدُّ بعض موادّه من العلوم الأخرى، في ما يتعلَّق بالأخبار، التواتر والآحاد، مثل علم اللغة في مقدمة مبحث الألفاظ، وعلم الحديث في الدليل الثاني، السنة، وعلوم القرآن، في ما يتعلَّق بالنسخ في الدَّليل الأوَّل، والمنطق وأشكال القياس في ما يتعلَّق بالدَّليل الرابع.

لذلك يقسِّم الإمام الشهيد مباحث الألفاظ إلى تحليليَّة ولغويَّة. التحليليَّة هي التي يسمِّيها أهل السنَّة المبادىء اللُّغويَّة، وهي مباحث الألفاظ التَّقليديَّة. وتضمُّ التَّحليليَّة الحروف والهيئات، أي صيغ الخطاب، مثل الخبر والإنشاء والشَّرط، والهيئات الإراديَّة وهي هيئة الفعل والمصدر والمشتقَّات، ثم وضع الحروف بالهيئات، وأثر ذلك في الممارسات العمليَّة[١١].

ومبحث الأوامر والنَّواهي هو صلب مباحث الألفاظ التَّقليديَّة. وهي أيضاً مبحث من مباحث الدَّلالات العامَّة: دلالة مادَّة الأمر، أي مضمونه من حيث العلو والاستعلاء أو الوجوب أو الطلب. فالأمر فعل إرادي أو طلب فعل. وأهم صيغه التعبّدي والتواصلي مع دلالته على الوجوب النَّفسي وتكراره. أما أجزاء الأمر فتتعلَّق بالوقت، أي زمان الفعل. ومقدّمة الواجب تعني شرطه أو إطلاقه بلا شرط. وهو واجب تجاه النَّفس وتجاه الغير. ومبحث الضدّ تقليدي، وهي مسألة هل الأمر بالشيء نهي عن ضدّه. وفي الحالات الخاصَّة تثار مسائل الأمر بعد الأمر، والأمر بالأمر، ونسخ الأمر. وفي كيفيَّات الأمر يبحث موضوع التَّخيير، والكفاية، والعين، والغور والتراخي والقضاء، والضّيق والموسع، وكلها تحقيق الأمر في الزمان. فالأمر على هذا النحوأشبه ببنية تجمع بين النص والواقع وفي وسطها الفعل. له أبعاد لغويَّة وسلوكيَّة وواقعيَّة في تأدية الفعل في الزمان أكثر منه في المكان[١٢].

ويتمُّ التعرُّض لموضوع النواهي بالطريقة نفسها. ويقسمها إلى قسمين: **الأول**: بحوث النَّواهي وتشمل الصِّيغة، واجتماع الأمر والنَّهي، والفساد. **والثاني**:

المفاهيـم، وتضمّ معنى المفهوم، ثمَّ بعض المباحث اللغويّة التقليديّة، مثل الخاص والعـام، والمطلـق والمقيّد، والمجمل والمبين. فصيغ النَّهي تدلُّ على الاستغراق، وتستـدعـي الامتثـال، وتـوفُّـر الـدواعـي «الجـامع الانتزاعي». وقد تجتمع الأوامر والنَّواهي في الصِّيغة نفسها. فالفعل ترك إيجابي، والتّرك فعل سلبي. ولما كان الأمر طلباً للصَّلاح فإنَّ النهي كفٌّ عن الفساد. أمَّا المفاهيم فإنَّها الأسس التي يرتكز عليها النَّهي مثل الشَّرط والوصف والغايـة والاستثنـاء والحصر. الأمر الذي يدلُّ على رغبة الإمام الشهيد في العرض النظري، وتحويل علم الأصول إلى منطق شعوري خالص.

أمَّـا مبـاحث الـعام والخـاص، والمطلـق والمقيَّـد، والمجمل والمبيَّن، فإنها مباحث تقليديَّة مع قدرٍ كبيرٍ من التَّجريد من دون إعطاء أمثلة توضيحيَّة من الفقه أو الـدُّخـول في مناقشات كلاميَّة نظراً للتميز بين العلمين: أصول الدِّين وأصول الفقه. إنَّمـا يـزيـد الإمـام الشَّهيـد تحليـل الخطـاب الشفـاهي، ويضيـف مفهومي الموافقة والمخـالفـة مـن لحـن الخطـاب ومفـاهيم السِّياق عند أهل السنَّة. ويسترجع بعض المفاهيم الفلسفيَّة الخالصة لمساعدة التَّحليل الأصولي على الوصول إلى درجة عالية من التجريد، مثل قسمة المجمل إلى مجمل بالذات ومجمل بالعرض(١٣).

ثالثاً: منطق الاستدلال وعلم القواعد الفقهيَّة

وهـو البعـد الثَّـانـي في علم الأصول بعد مباحث الألفاظ والتحليلات اللُّغويَّة، انتقالاً من منطق اللُّغـة إلـى منطـق العقل. ويتكوَّن من أربعة أجزاء: الأوَّل الحجج والأمارات التي تؤدِّي إلى اليقيـن، أو الظَّن، وهما أهم مقياسين في المعرفة. وفي الأصـول يسمّـى اليقيـن القطـع كما هو الحال في التعبير المشهور: «قطعي الدَّلالة، ظنّي الثبوت». والقطع عكس التجرّي، القطع يقين نظري وعملي في حين أنَّ التجري ظنٌّ نظري ويقين عملـي، وهو ما يعادل وضع خبر الواحد عند أهل السنَّة. التجري هو ظنّية الدَّلالة، ومـع ذلك يتمُّ تنفيذ الفعل جرياً وراء العادة أو العرف(١٤). ويثبت الإمام الشهيد حرمة التجرّي دفاعاً عن القطع وضرورة اليقين المعرفي المسبق.

والقطـع يقيـن مسبق لا تكفي فيه الأمارة أو العلامة أو القرينة. الأمارة مؤشّر علـى اليقيـن ودليل عليه وليس برهان اليقين نفسه. لذلك كان الدَّليل العقلي قطعيّ

الدلالة؛ لأنه برهان اليقين نفسه الذي يقوم على الاتساق وليس على مجرَّد مؤشّرات خارجيَّة. اليقين الذاتي يتطلب «موافقة التزاميَّة»، أي تصديقاً برهانيّاً ذاتيّاً وانتساباً إليه. فالالتزام ليس فقط في السياسة والمواقف العمليَّة، بل أيضاً في المعرفة النظريَّة. والدليل العقلي ليس مجرَّد برهان عقلي، بل هو مفتوح على لحظة «الجعل»، أي رؤية الحقيقة نفسها وهي تتخلَّق، ولحظة «الكشف» وهي رؤية مباشرة وإدراك حدسي لحظي، ولحظة «التنجيز» أي المشاركة في الحقيقة بإدراكها أي بإكمال خلقها. وهذه هي بقايا الجوانب العرفانيَّة في أصول الفقه الشِّيعي. وفي نهاية المعرفة القطعيَّة يتمُّ الإنجاز ويتحقَّق الامتثال الإجمالي، كما يقول الشاطبي في «الموافقات» وضع الشريعة للامتثال في أحكام الوضع[١٥].

أمَّا مباحث الظَّن فتدور جميعها حول الحجج الظنّية، وهي ما يسمَّى بالحجج النقليَّة بمصطلحات علم الكلام، العقل في مقابل النقل. وهي حجج خارجيَّة وليست داخليَّة، شواهد وليست مشاهدات. وهي ست حجج:

الأولى حجَّة السِّيرة، وهي نوعان: السِّيرة الشَّرعيَّة مثل سيرة الرسول والصَّحابة والتابعين أو حتَّى سيرة الإمام المعصوم، السيرة الفاضلة، السيرة العطرة التي هي موضوع علم السيرة. وهي حجَّة ظنِّية نظراً لصعوبة الرّواية، والتميز بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي، بين الشَّخصي والعام، وهو ما سمَّاه أهل السنة بين التأسّي والقدوة. أمّا السِّيرة العقلانيَّة فهي أكثر يقيناً لأنَّ السِّيرة الذاتيَّة رؤية الحقيقة وهي تتخلَّق بوصفها برهاناً ذاتياً وجودياً، تتكشَّف فيها الحقيقة، لا فرق فيها بين الذات والموضوع. مع أن فنَّ السِّيرة الذاتية لم يكن شائعاً في التراث الإسلامي[١٦].

والثَّانية حجَّة الظواهر، أو الظهور، أي الكشف. فالظَّاهر هنا له معنى باطني وليس كأهل الظَّاهر الذين يأخذون بظاهر النصوص. وقد يكون الظُّهور للسِّيرة الشَّرعيَّة أو السِّيرة العقليَّة. وكل ظهور أصيل، يعبِّر عمَّا يظهر. الظهور ذاتي وموضوعي، تجلٍّ مدرك، رؤية كاشفة. ويثبت بالبرهان.

والثَّالثة حجَّة الإجماع، وهي حجة ظنِّية. إذا ما قورنت بالحجَّة العقليَّة كانت لطفاً. تقوم على دليل شرعي. إذ الإجماع المنقول أضعف من الإجماع المركَّب، أي

الوعي بالإجماع الذي يثبت بقانون العقل النظري ويكشف عن الواقع، التجربة المشتركة الباطنيّة التي يمّحي فيها الفرق بين الماضي والحاضر[١٧].

والرابعة حجّة الشّهرة، وهي ما يعادل المشهور في علم الحديث والمأثور في الأقوال عن السّابقين. وقد يستند القول المشهور إلى قاعدة فيقل ظنّه ويزداد يقينه. وقد يعتمد على مجرّد الرّوايات الخاصّة فيزداد ظنُّه ويقلُّ يقينه.

والخامسة حجّة الأخبار، المتواتر أو الآحاد. وهي ظنّية كما هو الحال عند النَّظّام الذي ينكر حجّة الخبر والإجماع؛ لأنهما شاهدان خارجيّان عن يقين العقل[١٨]. مع أنّ شروط التّواتر تجعله أقرب إلى اليقين، مثل العدد الكافي من الرُّواة واستقلالهم وتجانس انتشار الرّواية في الزمان، والإخبار عن حس مع الاتفاق مع مجرى العادات. فيقين التواتر تجريبي. ويقين خبر الآحاد في تحليل شعور الرّاوي وضبطه، والاتفاق بين السّمع والحفظ والأداء.

والسّادسة حجّة الظّن المطلق ودليل الانسداد. وهو أقرب إلى الموقف المعرفي المبدئي باستحالة الوصول إلى اليقين، كما هو الحال في موقف الشكّاك. فلا يوجد إلاّ الظّنّ، واليقين وهم.

ويتعرّض الجزء الثّاني للبراءة، والتخيير، والاحتياط، وربما الاستصحاب. وهي أقرب إلى الأصول العمليّة منها إلى الحجج النظريّة. فالحجّة ليست مجرّد برهان منطقي أو هندسي، بل هي بحث عن أساس نظري للعمل ويقين للسلوك. لذلك تمّ الجمع في عنوان واحد «مباحث الحجج والأصول العمليّة». ويعني الأصل العملي اليقين النظري الذي يستند إليه الحكم الشرعي. ولا فرق بين الأصل والأصالة في البراءة والتّخيير.

وتعني أصالة البراءة أنّ الأشياء في الأصل على الإباحة، وأن التّحريم طارئ عليها في أصول الفقه السنّي. وعند الإمام الشّهيد نوعان: البراءة العقليّة والبراءة الشّرعيّة. فالعقل لا يعرف الإثم. إنّما تأتي الآثام من الأهواء والنّزوات. لذلك كان من صفات الله الإرادة، أي عدم اتّباع الأهواء. وهناك أدلّة نقليّة من الكتاب والسنّة على البراءة الشّرعيّة، مثل رفع الحرج وعدم جواز تكليف ما لا يطاق، وعدم

جواز المساءلة قبل بعثة الرسل، واستقلال الإنسان عقلاً وإرادةً. كما تثبت البراءة الأصليَّة بالاستصحاب، أي بطبائع الأمور ومجرى العادات. والبراءة لا تنفيها الشّبهة الذاتيَّة والموضوعيَّة لأنَّ البراءة أصل. وعلى أصل البراءة تقوم التّكاليف غير الإلزاميَّة.

ويعني أصل الاحتياط الحذر العقلي والحذر الشرعي وعدم المخاطرة. ويثبت بنصِّ الكتاب مثل عدم إلقاء النَّفس إلى التهلكة، والاحتكام في حالة النِّزاع، والتَّقوى الباطنيَّة، وعدم الفتوى بغير علم. فالاحتياط حذر علمي وعدم المجازفة بإطلاق الأحكام من دون دليل كافٍ. والبراءة والاحتياط لا يتعارضان. البراءة يقين أصلي في حين أنَّ الاحتياط ظنٌّ طارئ. البراءة أصل، والاحتياط فرع. البراءة قاعدة، والاحتياط استثناء. البراءة يقين، والاحتياط شكٌّ. والاحتياط واجب في الشُّبهات. وهو الذي يؤدِّي إلى قاعدة التَّسامح في أدلَّة السُّنن وعدم ضرب الأخبار بعضها ببعض، وافتراض حسن النيَّة في الرُّواة، وتصديق المتون مهما بلغ الاختلاف في صياغاتها اللفظيَّة. التسامح نوعٌ من الاستحسان كما أنَّ الاستصحاب نوع من الاستصلاح. وعلى أصالة الاحتياط يتمُّ الترخيص أخذاً بالأحوط ورفع الضَّرر. الاحتياط إنجاز للعلم من دون الوقوع في الشُّبهات، إقدام وإحجام، تقدُّم وتراجع، يقين وظن، ثقة وشك، قاعدة واستثناء، معرفة وابتلاء، علم إجمالي في موقف خاص[١٩].

وتعني أصالة التَّخيير أنَّ الحرِّية الإنسانيَّة هي نسيج الأفعال، وأنَّ الأوامر والنَّواهي ليست قوالب مفروضة على طبائع البشر، وأنَّ الأحكام الشرعيَّة فرض والتزام. صحيح أنَّ في السُّلوك الإنساني يقيناً مطلقاً يتمثَّل إيجاباً وسلباً في الواجب والمحرَّم، ولكن هناك أفعال إنسانية على الاختيار طبقاً لقدرات كل فرد إيجاباً وسلباً أيضاً، وهما المندوب والمكروه. أمَّا المباح فهو فعل البراءة الأصليَّة وكأنَّ شرعيَّة الأفعال في وجودها، وكأنَّ الطبيعة والشرع نظام واحد. والتخيير في التوصليات والتعبُّديات في آنٍ واحدٍ في الفرق بين الفروض والسُّنن. وهو ما يسمح بالتَّمايز بين الأفراد والسبق والتنافس ﴿فالسَّابقون السَّابقون﴾، ﴿لمن شاء منكم أن يتقدَّم أو يتأخر﴾[٢٠].

وهناك أصول أخرى أشبه بالقواعد مثل الأقل والأكثر. وهو المقياس الكمّي في الأفعال، شرائطها والتخيير بينها. ويكون ذلك عن طريق الاستصحاب. وهو اختيار بين الميسور والمعسور طبقاً لقاعدة الميسور ومن دون شك في الزيادة، وطبقاً لقاعدة: «لا ضرر ولا ضرار»[٢١].

ويعرض الجزء الثَّالث للاستصحاب، وهو بيت القصيد، وما يجتمع عليه أصول الفقه السنِّي والشِّيعي. فهو الدَّليل الرَّابع من الأدلة الشرعيّة عند الغزالي في «المستصفى»، ويسمِّيه دليل العقل أو الاستصحاب[٢٢]. ويعني مصاحبة الدليل ثقة فيه حتَّى ولو كان ينقصه اليقين النظري المطلق. وهو أقرب إلى الذَّوق الفطري الذي يعتمد على اللُّغة والمصلحة، شاقاً طريقه بينهما باسم العقل والفطرة والذوق والطبيعة الخيِّرة، واجتماع مصادر معرفيَّة متباينة ظنيَّة تصبح نوعاً من اليقين، وتحول أنصاف الشكوك إلى شبه يقين. هو استصحاب للكلِّي من مجموع الأجزاء.

ويثبت الاستصحاب بتحليل مصادر المعرفة وأسسها العمليّة وبالحجج النقليّة وبالسِّيرة العقليَّة. وعادةً ما يستخدم في لحظات الشك التقديري وغياب اليقين المطلق. فيكون استصحاباً للكلِّي أي مجموع القرائن والأمارات، واستصحاب الأمور المقيَّدة بالزمان والعصر، أي الأعراف والعادات والمصالح المتعارف عليها، واستصحاب النسخ إحساساً بالتقدم والتغير سلباً أم إيجاباً نحو المنسوخ أو نحو الناسخ. فالتغيُّر ليس خطِّياً بالضرورة. قد يكون تقدُّماً وقد يكون نكوصاً.

ومع ذلك تظلُّ الأمارات والقرائن أقوى من الأصول العمليّة. فالأمارات مؤشِّرات على اليقين وطريق إليه، والأصول العمليّة اجتهاد في الحصول عليه. لذلك تتقدَّم الأمارات على الأصول، تتقدَّم بالورود وبالحكومة وبالقرينة على أصالة البراءة والاستصحاب.

فإذا ما تعارضت الأصول العمليّة يتقدَّم الأصل المحرز والسَّببي على غير المحرز السَّببي. وهنا يدخل التعليل عند أهل السنَّة بوصفه إحدى طرق رفع التعارف بين الأصول العمليَّة. فإذا كان التعارض عرضيّاً بينها كان تزاحماً على الأصل في مرحلة الامتثال وتدافعاً على منجزيَّة الأفعال[٢٣].

ونظراً لأهمِّية تعارض الأدلَّة الشرعيَّة يصبح هو موضوع الجزء الرابع، وقد يخفِّف لفظ التعارض بلفظ التزاحم، أي تدافع الأدلَّة نحو الإثبات نحو اتجاهات متباينة في الفعل وجميعها صحيحة. التزاحم مقبول والتعارض له تراجيح بمصطلح أهل السنَّة. وينشأ التَّعارض في الأدلَّة الشرعيَّة في الروايات، إما لجوانب ذاتيَّة فيها أو لتغيّر أحكام الشريعة طبقاً للنسخ أو لضياع القرائن أو للنقل بالمعنى من دون اللفظ أو مراعاة لظروف الرَّاوي أو للتَّقيَّة أو بسبب سوء النية والقصد للدسّ والتزوير[٢٤].

والتَّعارض نوعان: غير مستقر ومستقر طبقاً لنظريَّة الورود، أي تقابل الأدلَّة وتقاطعها وتزاحمها. ويكون الحل بالتراجيح، أي بأولويَّات الأدلَّة طبقاً للقوَّة والضّعف. القدرة العقليَّة مقدَّمة على القدرة الشرعيَّة، وترجيح القدرات الشرعيَّة بعضها على بعضها الآخر طبقاً لأولوياتها في القوة، وترجيح الأقل شكاً على الأكثر شكاً، والأكثر يقيناً على الأقل يقيناً. وقد تكون الأهمِّية مقياساً للترجيح طبقاً للقدرة الشرعيَّة، وترجيح الأسبق زمناً على الأحدث في الرِّواية وليس في النسخ.

وقد يغني التَّزاحم عن التَّرجيح طبقاً لأحكام التَّزاحم، وهي أنَّه لا يحدث إلاَّ في المتضادَّين، فيخرج الورود عنه إذا توافرت القدرة الشرعيَّة في الحالتين وكانا متزامنين، وإذا توقف فعل الواجب على فعل المحظور. ولا يقع التزاحم إلا بين الواجبات الضمنيَّة مثل الضيق والموسع.

وقد تكون المرجِّحات أدلَّة عقليَّة أو نقليَّة أو قرائنيَّة، العقل أو النقل أو الطبيعة أي الواقع الحسّي. والقرينة قد تكون نوعيَّة كليَّة أو شخصيَّة فرديَّة. وظيفتها تخصيص العموم أو تعميم الخصوص، إطلاق المقيَّد أو تقييد المطلق. وقد تكون منفصلة أو متصلة. والمتَّصلة أقوى دلالةً وأظهر بياناً[٢٥].

أمَّا التَّعارض المستقرّ فهو التَّعارض الذي يبدو أحياناً بين الأدلَّة في مقابل غير المستقرّ الذي يبدو عند بعضها دون بعضها الآخر، أو في حالة دون أخرى. وينشأ من عدم المقدرة على استيعاب الرؤية الكليَّة للواقع المتشابه وللوجود الإنساني المحمّل بالإمكانيات المتباينة. ويحلّ التعارض عن طريق تحديد مركزه بين

الدليلين، تأسيس الأصل الذي يقومان عليه. وكل تعارض بين دليلين له حل ثالث خلافاً لمبدأ الثالث المرفوع في المنطق الصُّوري. ولا يتعارض الوضع والحكم؛ لأنَّ الأحكام وضعيَّة بمصطلحات الشاطبي ولا يتعارض الشمول مع البدل كما لا يتعارض الكلِّي مع الأجزاء. ويحلّ التعارض عن طريق تغيير النسبة بين الدَّليلين المتعارضين.

أمَّا التَّعارض في الرِّوايات فحلُّه الاتفاق أو الاختلاف مع الكتاب، مثل أخبار العلاج وابن الرَّاوندي. كما يتمُّ الترجيح بالشُّهرة والذيوع أو الروايات القريبة من الحدث أو بالصِّفات أي الاتفاق مع العقل. فنقد المتن مكمل لنقد السند[٢٦].

رابعاً: تجاوز القدماء

لقد استطاع الإمام الشَّهيد تجاوز أصول الفقه الشيعي عند القدماء، وأصبح من الأئمَّة المجتهدين المعاصرين. كان لديه إحساس بالجدَّة وبضرورة التَّطوير على ما يبدو من بعض عناوين مؤلَّفاته في علم الأصول، مثل «المعالم الجديدة للأصول». وفي تاريخه للعلم يلاحظ ظهور «مدرسة جديدة» في علم الأصول[٢٧]. فالعلم نشأ وتطوَّر وانتهى في دورته الأولى طبقاً لتطوُّر الحضارة الإسلاميَّة. ويمكن أن يعاد بناؤه من جديد في النهضة الإسلاميَّة الثانية التي بدأت منذ القرن الماضي. وتلك مسؤولية العلماء المجتهدين. فالزمان يتغيَّر، والعصر يتبدَّل، والمصالح لا تثبت على حال. ولمَّا كان علم الأصول هو علم المصالح المتجدِّدة وجبت إعادة بنائه طبقاً لظروف العصر. فالعلماء ورثة الأنبياء، وليسوا من المستشرقين الرَّاصدين للماضي أو للمقلِّدين الذين يكرِّرون ما أبدعه الأسلاف في ظروف عصرهم، الخارجين على الزَّمان والتاريخ[٢٨]. لقد توقَّف علم الأصول عن التَّجديد بسبب التقليد، والتَّحجُّر في الأصول الرسميَّة باسم السنَّة، وسبق السنَّة على الأصول الرسميَّة باسم السنَّة، وسيادة مدرسة الإخباريين التي يمثِّلها الاسترابادي بالرغم من رد محسن الأعرجي عليه في «الرَّد على الإخباريين»، والتقوقع في المذهبيَّة[٢٩].

علم الأصول هو منطق الفقه، هو نظر العمل وأساس الفعل، علم القواعد العامَّة للسلوك البشري. هو العقل النظري العملي الذي يجمع بين النظريَّة والتطبيق. يتفاعل الفكر الأصولي مع الفكر الفقهي. الكل مع الجزء، القاعدة مع المثل. لذلك

خرجت قواعد عدم جواز التكليف بما لا يطاق، ولرفع الحرج، ولا ضرر ولا ضرار. ليست الغاية من علم الأصول وضع مجرد مناهج للاستنباط من أجل الاتساق المنطقي وإحكام أشكال القياس. بل الغاية هي العمل. لذلك سمّي المنطق الأصولي منطق الاستعمال(٣٠).

ويتمثّل التّجديد في نقد المدرسة الإخباريّة التي تعطي الأولويّة للرّواية على الدّراية، وللمنقول على المعقول، مدرسة الأثر التي تعطي الأولويّة للنص على الواقع كأنّ الغاية هي إثبات صحّة النُصوص وليس حماية المصالح، كما قال أحد الشعراء المعاصرين: «واحتمى أبوك بالنصوص فدخل اللصوص». فللدليل العقلي الأولوية على الدليل النقلي، واليقين الداخلي يأتي من العقل الخارجي بما في ذلك مصادر التشريع والنصوص المدوّنة، والأخبار المرويّة لا تعطي إلا الظن بالرغم من التلازم، على مستوى المبدأ بين حكم العقل وحكم الشرع. ويتم الدّفاع عن العقل ضد منتقديه والمنتقصين منه. وهو يشبه ما قاله علماء الكلام المتأخرون مثل: الايجي في «المواقف»، إنّ جميع الحجج النقليّة حتى لو تضافرت لإثبات شيء صحيح ما أثبتته، ولظلّ ظنّياً، ولا يتحوّل إلا بحجة عقلية ولو واحدة. وبالرُّغم من تميُّز علم الأصول عن علم الكلام إلا أن التحسين والتقبيح العقليين الشهيرين عند المعتزلة، بوصفهما أحد أصولهم، إحدى القواعد الفقهيّة في علم الأصول الجديد التي يمكن استنباط قواعد فقهيّة أخرى منها، مثل «قبح العقاب بلا بيان». الدليل العقلي هو الدليل البرهاني والسيرة، وهي إحدى الحجج الظنّية التي تعادل الحديث نوعان: سيرة شرعيّة تعتمد على الروايات، وسيرة عقليّة يتمُّ فيها تحكيم قاعدة العقل أقرب إلى اليقين(٣١).

والدّليل الاستقرائي هو الوجه الآخر للدليل العقلي. فالقياس خطوة من الاستقراء. العقل لا يُواجه نفسه بل يواجه الواقع. ولا يعمل بمفرده بل بالاشتراك مع الحسّ، ومن دون الوقوع في الاستقراء التّجريبي الصّرف الذي لا يمكن الانتهاء فيه من الجزئيّات إلى الكلّيات. فالاستقراء له أسس منطقيّة. ويسمّيه الشاطبي «الاستقراء المعنوي»، أي تواتر الجزئيات على صحة الكليات(٣٢)، وهي بيّنة «الأسس المنطقية للاستقراء» نفسها في نقد المنطق العددي أي الصّوري الخالص، ونقد المنطق

التجريبي، لصالح المذهب الذاتي للمعرفة، ابتداءً من التَّوالد الموضوعي، وهو منطق الاحتمال إلى التَّوالد الذاتي حتَّى الوصول إلى المذهب الذاتي. فالمنطق ليس لصور الفكر وأشكال القياس ولا للربط بين الوقائع الجزئيّة، بل هو منطق الذَّاتية والكشف(٣٣).

وجميع هذه الأدلَّة مرتبطة بالوجدان. فالعقل والحس، الاستنباط والاستقراء، كلاهما في الشعور، وسائل إثبات وجداني. فالشَّريعة ليست مجرَّد أوامر ونواهٍ مفروضة على الإنسان ويقوم بتنفيذها على نحو آلي، بل هي تقابل الشَّرع والطَّبيعة، الوحي والوجدان بوصفه نوعاً من الضمان النظري لتلقائية الطبيعة. الأحكام الشرعيّة لها أسس نفسيّة، والوجوب والحظر نفسيّان، واللغة لها مدلول نفسي. بل إنَّ الأدلَّة الشَّرعيّة الظَّنيّة كالخبر والإجماع والسيرة المتشرعة والدليل اللفظي تقل ظنِّيتها باليقين الوجداني. بل إنَّ مصادر الشرع هي مصادر الإلهام، أي الجانب الوجداني الذاتي في المعرفة الشَّرعيّة. لذلك أصبح للاستصحاب دورٌ رئيسي في علم أصول الفقه. والاستصحاب هو جماع الأدلَّة العقليّة والنقليّة والوجدانيّة، البداهة العقليّة ونزول الوحي والطَّبيعة التلقائية. هو نوع من الذوق الفطري، القادر على معرفة أحكام الشرع. فهو مثل الأدلَّة الشَّرعيّة غير اللفظيّة مثل دلالة السكوت والسِّيرة(٣٤).

ومصادر الإلهام هي البحوث التَّطبيقيّة في الفقه التي يسمِّيها المغاربة «النوازل»، والكلام، والفلسفة رغبة في تطوير العلم إلى أقصى درجة من التَّجريد والتَّنظير، والظرف الموضوعي أي المجتمعات الراهنة، وعامل الزمن أي اللحظة التاريخيّة الراهنة، وأخيراً عنصر الإبداع الذَّاتي، وشجاعة المجتهد وغيرته على مصالح الأمَّة وعلى بقائها في التَّاريخ.

والطَّبيعة البشريّة لا تعرف الجبر وأحاديّة الاتّجاه. لذلك جاء «التخيير» ضمن الأصول العمليّة للاستدلال. فالطبيعة مملوءة بالإمكانيات، والفعل الشَّرعي بالرُّغم من أنَّ له صيغة وجوبيّة فقط في الأفعال، بل يكون أيضاً في الرِّوايات طبقاً لباقي الأدلَّة. الدَّلالة تابعة للإشارة وليست مجرد معنى مجرَّد. لذلك يظهر مفهوم الامتثال الكلِّي فالشريعة موضوعة للامتثال كما هو الحال عند الشَّاطبي، أي أن تتحوَّل إلى

طبيعة أولى أو ثانية. الأفعال لها زمن مضيق أو موسع، أداء أم قضاء، على الفور أم على التراخي.

ثم يبرز مفهوم «البراءة» للتأكيد من جديد على أنَّ الطبيعة خيّرة، وأنَّ الأشياء في الأصل على الإباحة، وأنَّ الشرَّ طارئ على الإنسان. وأنَّ الإنسان بريء بفطرته، خالٍ من الشرّ، على نقيض الشَّريعة المسيحيَّة التي تقوم على الافتراض الآخر أن الشَّر فطري في الإنسان بفعل الخطيئة، ومن ثمَّ فهو في حاجةٍ إلى مخلِّص[٣٥].

وذلك لا يمنع من الاحتياط والحذر. فالبراءة لا تعني الثِّقة الكاملة بالنَّفس، بل الاحتراز من الشُّبهات. الطَّبيعة محمَّلة بإمكانيات عديدة في جميع الاتجاهات، والشَّرع يساعدها على الاتجاه نحو الكمال. فالاحتياط هو محطَّة إنذار في اتجاه الطَّبيعة نحو الأقلّ كمالاً[٣٦].

وأخيراً تظهر مفاهيم الواقع والوضع والعرف لتدلّ على «أنَّ غاية الشَّريعة هي العالم والتوجُّه نحوه، والدُّخول فيه، والكدح والعمل من أجل عمران الأرض وصلاحها. وتتفرَّع مباحث الوضع بدل حقيقة الوضع، وتشخيص الوضع، وأقسام الوضع، وإلهيَّة الوضع وبشريَّته. فالشَّريعة وضعيَّة أي بناؤها في العالم. وأحكام الوضع يصفها الشَّاطبي في خمسة: السَّبب، والشَّرط، والمانع، والعزيمة والرُّخصة، والصّحة والبطلان. وفي حالة التَّعارض بين الأدلَّة يتمُّ الجمع بينها عن طريق العرف. والعرف هو قوَّة الاستعمال والعادة والإلفة والزمن. والعرف هو جزء من الواقع، والدَّليل جمع بين الظاهر والواقع. والعقل النَّظري كشف عن الواقع وليس كشفاً عن نفسه. فالظُّهور ذاتي وموضوعي، عقلي وواقعي[٣٧].

خامساً: تجاوز المحدثين

وكما تجاوز المحدثون القدماء يمكن للمحدثين أن يتجاوزوا المحدثين الذين أصبحوا قدماء بفعل الزمن. فما زالت هناك بعض الموضوعات في علم الأصول عند الإمام الشَّهيد في حاجةٍ إلى مزيدٍ من التَّجديد. فبالإضافة إلى الأسلوب الشفاهي، أسلوب المحاضرات والدُّروس، وبالإضافة إلى التّكرار الذي يمكن تجنُّبه مع مزيدٍ من التَّركيز، يمكن التخفُّف من العجمة اللغوية التي

تثقل أحياناً عمق التحليل النظري، وقد تمنع علماء الأصول المحدثين من الدُّخول في علم الأصول الجديد.

وما زالت عقيدة الإمام المعصوم قابعة داخل علم الأصول، مع أنه علم له بناؤه الذَّاتي المستقلّ، ويقينه الداخلي الذي يتجاوز حتى الأدلَّة الشَّرعيَّة التقليديَّة، اللفظيَّة والظاهريَّة والإخباريَّة والسِّيرة الشَّرعيَّة بل حتى الإجماع. يتمايز علم أصول الفقه عن علم العقائد، وعصمة الأئمة من عقائد الشيعة التي يمكن إخراجها من البنية الداخلية للعلم. فما دام الزمن متجدِّداً، بعد زمن الإمام المعصوم، فلم التوقُّف على زمنه وتحويله إلى أصل، أو دليل ثابت؟

كما أنَّ الحديث عن الواجب التوصُّلي والواجب التعبُّدي يدخل العبادات داخل علم أصول الفقه المتعلِّق بالمعاملات. فالعبادات لا استدلال فيها. أما المعاملات المتجدِّدة فهي التي في حاجة إلى اجتهاد مواكب لها(٣٨).

ويمكن إعادة عرض الأدلَّة الشرعية الأربعة: الكتاب والسُّنَّة والإجماع والقياس، وإبراز أهم صفتين في الكتاب وهما: أسباب النُّزول والناسخ والمنسوخ، أي حضور المكان والزمان داخل الوحي. الواقع يسأل والوحي يجيب. فالأولويَّة للواقع على الفكر، وهو ما يظهر في ألفاظ الواقع والوضع في علم أصول الفقه الجديد. وقد تبرز أسئلة جديدة تحتاج إلى إجابات من الوحي، مثل السُّؤال عن الاستعمار والتخلُّف والصُّهيونيَّة والفقر والقهر والتجزئة والتبعيَّة والعولمة والعالم ذي القطب الواحد، فماذا يقول الوحي؟ ومثل الإحساس في بعض جوانب الفقه بأنَّها قد ولَّى زمنها وعصرها، مثل فقه العبيد، وفقه الغنائم، وفقه العلاقات الدَّوليَّة مثل: الإسلام أو الجزية أو القتال، ومثل بعض جوانب فقه النِّساء(٣٩).

ويمكن التحوُّل في السنَّة من نقد السَّند إلى نقد المتن، من تحليل شروط التَّواتر والآحاد والمشهور والمرسل والمقطع إلى نقد المتن نفسه ومدى اتفاقه مع العقل والحس والوجدان والمصلحة العامَّة المتجدِّدة. السنَّة بيان للقرآن وتوضيح عملي لبعض مبادئه، ومن ثم تكون علاقة القرآن بالسنَّة مثل علاقة السنَّة بالعصور

المتتاليـة وقيـاس مـدى الفـارق الزماني في التَّطوُّر بين الأصل والفرع. والسنَّة تجربة متميِّزة مثل التجارب النموذجيَّة في حياة الأبطال[٤٠].

ويمكـن أن يتحـوَّل الإجمـاع إلـى تجربـة جماعيَّة مشتركة، ولا يلزم الإجماع السابق الإجماع الحـالـي نظـراً لتغيُّـر الظـروف. فيتحـوَّل من ظنٍّ خارجي إلى يقين داخلـي، ويظـلُّ السُّـؤال: مـن هـم المجمعون؟ من هم أهل الحل والعقد؟ من هم علماء الأمَّـة، فقهـاء السلطـان وفقهاء الحيض والنفاس أم فقهاء الأمَّة، فقهاء الثورة والغضب؟

أمَّا القياس فما زال آليَّاً شكلياً صورياً، مجرد قياس فرع على أصل. واقع على نـص، مصلحـة عينيَّة على أصل لفظي. في حين أنَّ هناك إشكالات كثيرة للاجتهاد، تمَّ التـركيـز فيهـا علـى الاستصحاب بوصفه أصلاً عملياً. وهناك أيضاً الاستحسان والاستصـلاح، وجميع أشكال المصالح المرسلة، فما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسـن.

وما يدعو للتَّجديد أيضاً هو أولويَّات الأدلَّة الشَّرعية الأربعة. كانت عند القدماء ترتيباً تنازليَّاً. الكتاب، فالسنة، فالإجماع، فالقياس؛ لأن الوحي كان لا يزال حديث العهـد، وكـان النبـي ﷺ مـا زال بين أصحابه في حديثه المشهور إلى معاذ قبل أن يتوجَّه لتولي القضاء في اليمن. أما الآن فيمكن إعادة ترتيب الأدلَّة ترتيباً تصاعدياً من القيـاس إلـى الإجمـاع إلى السنة إلى الكتاب. إذ تستلزم تحدِّيات العصر الرئيسيَّة، مـواجهة الاستعمار والصَّهيـونيَّـة والتخلُّف والتبعيَّة والتَّشرذم، البداية بتحليل الواقع مباشرة، معرفة علله، أي بالاجتهاد، فإن صعب يمكن التوجُّه إلى أهل الاختصاص لمعرفة الحلول الجماعيَّة. فـإن صعب يمكـن بعد ذلك قراءة السابقين في مدوَّناتهم ابتداءً من الخبرات المتميِّزة حتى حكمة الشعوب على مرّ السِّنين[٤١].

ويمكـن إعـادة قـراءة مبـاحث الألفاظ واكتشاف البعد الفردي الحرّ فيها حتَّى يمكـن التخفُّـف مـن تصوُّر الشَّريعة كأنَّها نهر وإجبار. فالحقيقة والمجاز يدلأن على بعد الصُّـورة الفنيَّـة، وأنَّ الغاية من الحكم الإقناع قبل الامتثال، وأنَّ الخيال لا يقلُّ أهمِّيـةً عـن العقـل، والظاهر والمؤوَّل يدلأن على اختلاف الناس في فهم النصوص طبقـاً لأعماق النص المساوقة لأعماق الشعور. الناس متفاوتون في فهمهم، والنَّص

متنوّع في دلالته، ومن ثم لا يوجد فهم واحد ووحيد للنَّص، الأمر الذي يسمح بالفروق الفرديَّة في فهم الأحكام. والمحكم والمتشابه. والمجمل والمبين يشير إلى أن النَّص يوحي بمجموعة من المبادئ العامَّة التي تتكيَّف حسب ظروف كل عصر، وأنَّ هناك مساحة واسعة للاجتهادات في الفهم والتفسير طبقاً لطبيعة المجتمعات وتباينها. والعام والخاص يبرزان البعد الفردي للأحكام وحضور الفرد داخل الحكم. والأمر والنهي يتعلَّقان بالأفعال، وأنَّ غاية الشَّرع أن يصبح منطق سلوك وأساساً نظرياً للفعل بين الإقدام والإحجام.

ولم يتعرَّض المحدثون لمنطق السِّياق، فحوى الخطاب، ولحن الخطاب، ومفهومي الموافقة والمخالفة كثيراً. وهو ما يتجاوز مبحث الألفاظ إلى مباحث اللُّغة واللِّسانيَّات، النبرة والصوت، المنطوق والمسكوت. فالنَّص ليس مجموعة من الألفاظ، بل سياق وإيحاءات وإيماءات وتوجُّهات وإشارات كما لاحظ الصُّوفيَّة. ويمكن لمباحث التَّعليل التي أغفلها المحدثون أن تربط بين النَّص والواقع وأن تساعد على صياغة المنطق التجريبي ومنهج الاستقراء وطرق اقتناص العلَّة مثل السبر والتقسيم. التعليل انموذج الجمع بين الاستنباط والاستقراء والاستصحاب.

أمَّا المقاصد والأحكام التي حاول الشاطبي بلورتها فإنها تعدّ آخر ما وصل إليه آخر القدماء من تجديد لعلم أصول الفقه لأوَّل المحدثين. وهي نوعان: مقاصد الشَّارع ومقاصد المكلَّف. ومقاصد الشَّارع خمسة: وضع الشَّريعة وهي المحافظة على الضَّروريات الخمس: النفس أو الحياة، والعقل لما كانت الحياة هي الحياة العاقلة، والدِّين أي الحقيقة الثابتة التي يمكن أن يلتقي عليها العقلاء في مواجهة النِّسبية والشكّ، والعرض بالمعنى الواسع، ويعني الكرامة والعزَّة، العرض الخاص والعرض العام. فالأرض عرض، والمال ويعني ثروات الأمة، المال الخاص والمال العام. ثمَّ وضع الشريعة للأفهام. فكلُّ شيء في الشريعة يُدركه العقل. ولا شيء في الشريعة غير معقول وإلا لم يكن ملزماً. فالعقل أساس الشَّرع. ومن ثمَّ لا يمكن تطبيق الشَّريعة آليّاً من دون فهم، وإجباراً من دون إدراك كما يحدث حاليّاً في فرض أحكام الشَّريعة على المسلمين وغير المسلمين من دون إفهام النَّاس مآثرها ورعايتها للمصالح العامة. ثم وضع الشريعة للامتثال أي للتمثُّل وتحويلها من أمر إلى فعل،

ومن نهي إلى ترك، ومن نصوص وأحكام إلى أفعال إراديّة طبيعيّة. ثم وضع الشَّريعة أخيراً للتكليف أي للتطبيق. فالتطبيق لا يأتي في البداية بل في النهاية، ثمرة وليس بذرة، عربة وليس حصاناً. أما مقاصد المكلّف فهي النيّة، فالأعمال بالنيّات؛ الأمر الذي يقضي باستبعاد سوء النِّية والتظاهر بالفعل من دون أساس، وبخاصَّة في العبادات.

أمَّا الأحكام فهي أيضاً قسمان: أحكام الوضع وأحكام التّكليف. تدلُّ أحكام الوضع على أنَّ كل حكم، أمراً أو نهياً، هو في الحقيقة ليس حكماً صوريّاً في صيغة «افعل» أو «لا تفعل» بل هو بنية الفعل في العالم ومجاله الحركي. وهي خمسة أيضاً: السبب أي أن كل فعل له سبب، ولا توجد أفعال بلا أسباب، فلا عبث في الطبيعة ولا يعني السَّبب هنا العلَّة الفاعلة بل العلَّة الغائيَّة، فالسبب الفاعل هو الغاية، السبب الذي يجذب إلى الأمام أكثر من العلة التي تدفع من الخلف. ثمَّ الشرط وهو الظروف المادِّية التي فيها يصبح العلم ممكناً. هو سباق الفعل ابتداءً من القدرة حتَّى التحقُّق. إذا توافر الشرط تحقق الفعل. وإذا لم يتوافر لم يتحقق الفعل. فشرط حدِّ السرقة الوفرة والكفاية وإشباع الحاجات الأساسيَّة. فإن لم يتوافر يتوقف الحد. ثم المانع وهو العقبة التي تمنع من تحقيق الفعل. فالجوع مانع من تطبيق حد السرقة. المانع هو الشرط السلبي أي غياب الشرط وتحوُّل هذا الغياب إلى عقبة. ثمَّ العزيمة والرخصة وهما شكلان للفعل في حالتيه المثلى أو الواقعية، طبقاً لقدرات الإنسان البدنيَّة طبقاً لقاعدة: «لا ضرر ولا ضرار»، و «أنَّ الضرورات تبيح المحظورات»، واتفاقاً مع المحافظة على الحياة المقصد الأول للشارع. وأخيراً الصحة والبطلان، أي أنَّ الأفعال قد تكون صحيحة من حيث الشكل، باطلة من حيث المضمون، حمايةً للإنسان من التحايل على الشَّرع، مثل من يسافر قصداً للإفطار في رمضان.

أمَّا أحكام التّكليف فهي ثمرة علم أصول الفقه. وهي خمسة أيضاً: اثنان في الحد الأقصى إيجاباً وسلباً وهما الواجب والمحظور، الفعل المطلق بين الأمر والنهي، الفعل والتَّرك، ازدهار للطبيعة وكمالها بالفعل وحماية لها وجوداً ونماءً بالتَّرك. وهناك اثنان بين الفعل والتَّرك اختياراً من الإنسان لو شاء فعل ولو شاء ترك؛ وهما المندوب والمكروه إفساحاً للمنافسة في الخير، فالسَّابقون السَّابقون. وأخيراً

هناك منطقة وسطى بين الإيجاب والسلب، بين الضرورة والاختيار، منطقة الفعل الطبيعي الذي توجد شرعيته في داخله وليس في خارجه، وهو المباح. فالطَّبيعة بما تمثّله من براءة قادرة على أن تفعل من دون احتراز أو احتياط وحتّى لا تصبح الشريعة مغلّفة لكلّ شيء، مغطّية لكل فعل. الشَّريعة تنظيم للطبيعة عن خروجها إلى حدودها القصوى نحو الأطراف.

تجديد علم الأصول تيّار مستمرٌ عبر التاريخ منذ «الرّسالة» للشافعي حتى العدَّة «للطُّوسي» و «الموافقات» للشاطبي و «المعالم الجديدة للأصول» للإمام الشَّهيد محمد باقر الصَّدر. فكما استطاع تجاوز القدماء يستطيع المحدثون تجاوزه حتى نصبح نحن المحدثين قدماء حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

الهوامش:

(١) مصطفى عبد الرَّازق، التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والتَّرجمة والنَّشر، القاهرة ١٩٥٩.

(٢) وهو ما حاوله هوسرل في الغرب وسمَّاه الفينومينولوجيا بعد نقد المنطق الصّوري في «المنطق الصّوري والمنطق الذترنسندنتالي، ونقد المنطق التجريبي في «بحوث منطقية»، وتأسيس المنطق الذاتي الموضوعي في «الأفكار» بأجزائها الثلاثة. أنظر دراستنا: «تفسير الظاهريات» باريس ١٩٦٥، القاهرة ١٩٧٦ (بالفرنسية).

(٣) ١ ـ مباحث الدَّليل اللفظي (ثلاثة أجزاء)، تقريرات الشَّهيد السعيد، الأستاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر، تأليف السيد محمود الهاشمي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، إيران ١٩٩٦م.

٢ ـ مباحث الحجج والأصول العملية (أربعة أجزاء)، تقريرات الشهيد السعيد، الأستاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر، تأليف السيد محمود الهاشمي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، إيران ١٩٩٧.

٣ ـ دروس في علم الأصول (جزءان)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرِّسين بقم المشرفة (د.ت) وله طبعة أخرى، دار المنتظر، بيروت ١٩٨٥.

٤ ـ المعالم الجديدة للأصول، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٩٨١.

٥ ـ الأسس المنطقية للاستقراء، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٩٨٢.

(٤) دروس في علم الأصول، حـ١/ح/ ١/ ٧٢ ـ ٧٣/ ١٤٥، المعالم الجديدة للأصول، ص ١٨٠ ـ ١٨٥.

(٥) مباحث الدليل اللفظي، حـ١ ص ٧٨ ـ ٨١/ ١٣٥ ـ ١٤٣/ ١٦٣ ـ ١٦٧ حـ٢ ص ٦٣/ ٨٤ ـ ٩٦، مباحث الحجج والأصول العملية، حـ١، ص ٣٥ ـ ٦٧/ ١٤٩ ـ ١٧٢/ ٢٤٩ ـ ٣٠٢، حـ٢، ص ٧٩ ـ ١٠٦/ ١١٧ ـ ١٢١/ ١٦٧ ـ ٣٢٢، حـ٤، ص ١٣ ـ ٢٥/ ٤٧ ـ ١٦١/ ٢١٧ ـ ٤٣٤، دروس في علم الأصول، حـ١، ص ١٩٣ ـ ٢٠٠، مباحث الدليل اللفظي، حـ١، ص ٨١ ـ ١٢٣/ ٢٣٨ ـ ٣٤٦ حـ٢، ص ١٨٧ ـ ١٩٦/ حـ٣ ص ٢١٧ ـ ٤٤٩، مباحث الحجج والأصول العملية، حـ١، ص ٦٩ ـ ٩٨/ ١١٣ ـ ١٤٧/ ١٧٣ ـ ١٧٨/ ١٨٣ ـ ٤٤٩، حـ٢، ص ٢١ ـ ١٥٠، حـ٣، ص ١٧ ـ ٣٢٩، حـ٤، ص ٢٦ ـ ٢٧، دروس في علم الأصول، جـ١، ص ٦٢ ـ ٦٧/ ٧٥/ ١١٣.

(٦) ابن رشد: الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى، جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٤.

(٧) علم الدلالات SEMANTICS، علم العلامات SEMIOTICS.

(٨) مباحث الدليل اللفظي، حـ١، ص ٧١ ـ ١٢٧، المعالم الجديدة للأصول، ص ١١٢ ـ ١٤٥.

(٩) مباحث الدليل اللفظي، حـ١، ص ١٣١ ـ ١٥٩، المعالم الجديدة للأصول، ص ١٦٠ ـ ١٧٠. السيوطي: الأشباه والنظائر، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٥٩. ابن نجيم، الأشباه والنظائر، مؤسسة الحلبي، القاهرة ١٩٨٦.

(١٠) الغزالي، المستصفى في علم الأصول (جزءان)، مؤسسة الحلبي، القاهرة، طبعة مصورة عن طبعة بولاق ١٣٢٢هـ.

(١١) مباحث الدليل اللفظي، حـ١، ص ٢١٩ ـ ٣٥٥/ ٣٦١ ـ ٣٨١.

(١٢) دروس في علم الأصول، حـ١، ص ٢، ص ٢٠٧ ـ ٢٢٤، مباحث الدليل اللفظي، حـ٢، ص ٧ ـ ٥ ـ ٤٣٥.

(١٣) مباحث الدليل اللفظي، حـ٣، ص ٧ ـ ١٣٤.

(١٤) وهي فلسفة معروفة في الغرب باسم فلسفة «كأن» لفايهنجر أن يسلك الإنسان في حياته وكأنَّ لديه يقيناً نظريّاً مسبقاً. وهي نزعة برغماتية تقوم على أسس معرفية وليس فقط على أساس عملي. وهي نفس فلسفة لسنج الذي صنع ثلاثة خواتم مزيفة مع خاتم صحيح ووزعها على أبنائه الأربعة حتى يسلك كل منهم كأن لديه الخاتم الصحيح.

(١٥) مباحث الحجج والأصول العملية، الحجج والأمارات، حـ١، ص ٢٥ ـ ١٨٢، دروس في علم الأصول، حـ١، ص ١٧٢ ـ ١٨١.

(١٦) هناك سيرة ذاتية لحنين بن إسحق، وأخرى للغزالي وثالثة كتبها البوزجاني عن أستاذه ابن سينا.

(١٧) مباحث الحجج والأصول العملية، حـ١، الحجج والإمارات، ص ١٨٣ ـ ٤٤٩، دروس في علم الأصول، حـ١/ح٢، ص ١٧٢ ـ ١٨٥.

(١٨) وهو ما يقابل في المنطق الغربي حجة السلطة ARGUMENT OF AUTHORITY في مقابل حجة العقل ARGUMENT OF REASON.

(١٩) مباحث الحجج والأصول العملية، حـ١، ص ٢٥ ـ ١٨٢/ ١٨٣ ـ ٤٤٩. دروس في علم الأصول، حـ١، ص ٢/ ٣٩١ ـ ٣٩٧.

(٢٠) مباحث الحجج والأصول العملية، حـ٢، ص ١٥١ ـ ١٦٥.

(٢١) مباحث الحجج والأصول العملية، حـ٢، ص ٣٢٣ ـ ٣٩٤.

(٢٢) الغزالي، المستصفى حـ١، ص ٣١٧ ـ ٣٤٠.

(٢٣) مباحث الحجج والأصول العملية، حـ٣، ص ١ ـ ٣٦٢. دروس في علم الأصول، حـ١، ص ١٤١ ـ ١٤٥/ح٢، ص ٤١٢ ـ ٤٤٦.

(٢٤) مباحث الحجج والأصول العملية، حـ٤، ص ١١ ـ ٤٢. دروس في علم الأصول، حـ١، ص ١٤٥ ـ ١٥٠.

(٢٥) مباحث الحجج، حـ٤، ص ٤٣ ـ ٢١٦، دروس في علم الأصول، حـ١/ح٢/ ٤٥٢ ـ ٤٦٨، المعالم الجديدة للأصول، ص ١٩٠ ـ ١٩١.

(٢٦) مباحث الحجج، حـ٤، ص ٢١٧ ـ ٣١٢/ ٣١٣ ـ ٤١٨. انظر دراستنا: من نقد السند إلى نقد المتن، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة ١٩٩٦، ص ١٣١ ـ ٢٤٣.

(٢٧) المعالم، ص ٤٦ ـ ٨٩.

(٢٨) المعالم، ص ١٣ ـ ١٦/ ١٩/ ١١٧، دروس ١/ ٣١٥ ـ ٣١٩.

(٢٩) المعالم الجديدة، ص ٤٦ ـ ٨٩.

(٣٠) المعالم، ص ٤٦ ـ ٨٩.

(٣١) السابق ص ٣٦/ ٤٢/ ٨٦/ ٤٦ ـ ١٦٠، دروس في علم الأصول، حـ٢، ص ٢٨٨ ـ ٢٩١/ ٣١٧ ـ ٣١٩، مباحث الحجج والأصول العملية، حـ٣، ص ٢٠ ـ ٤٨/ ٢٣٤ ـ ٢٣٨/ ٢٥٠ ـ ٢٥٤.

(٣٢) المعالم الجديدة للأصول، ص ٩٠ ـ ٩٨/ ١٦٠ ـ ١٧٠، دروس في علم الأصول، حـ١، ص ٣٦٣ ـ ٣٦٥.

دروس في علم الأصول، حـ١، ص ٤١٤ ـ ٤٥١، حـ٢، ص ١٢٦ ـ ١٣٢/ ٤٤١/ ٤٥٣ ـ ٥٤٠.

(٣٣) دروس، ح١، ص ٢٧٠ ـ ٢٨٣، دروس حـ٢، ص ١٧٣ ـ ١٥١، مباحث الدليل اللفظي، ح٢، ص ١١١ ـ ١١٤/ ٢١١ ـ ٢٢٨، المعالم الجديدة للأصول، ص ١٢٣.

(٣٤) دروس في علم الأصول، حـ١، ص ٤٦٤ ـ ٤٦٥، مباحث الحجج والأصول العملية، حـ١، ص ١٠٤ ـ ١١١/ ٢٠٢ ـ ٢٠٩، حـ٢، ص ١٢٧ ـ ١٣٢، حـ٣، ص ١٧٣ ـ ١٨٢.

(٣٥) دروس في علم الأصول، حـ١، ص ٣٨٤ ـ ٢٩٦، حـ٢، ص ٣٣٢ ـ ٣٤٣.

(٣٦) السابق، حـ٢، ص ٣٤٤ ـ ٣٤٦.

(٣٧) دروس في علم الأصول، حـ١، ص ٤٥٩، دروس ٢/ ٥٤٦ ـ ٥٧١، مباحث الدليل، حـ١/ ٧٢ ـ ١٠٣/ ٣٠٩/ ٣١٦، حـ٣، ص ٢٩١ ـ ٢٩٥.

(٣٨) مباحث الدليل اللفظي، حـ٢، ص ٦١ ـ ١٠٧، دروس في علم الأصول، حـ٢، ص ٢٤٤ ـ ٢٥١.

(٣٩) انظر دراستنا: الوحي والواقع، دراسة في أسباب النزول، هموم الفكر والوطن، حـ١، التراث والعصر والحداثة، القاهرة ١٩٩٨، ص ١٧ ـ ٥٦.

(٤٠) انظر دراستنا: من نقد السَّند إلى نقد المتن، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة ١٩٩٦، ص ١٣١ ـ ٢٤٣.

(٤١) انظر دراستنا: «مناهج التفسير»، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، القاهرة ١٩٦٥، باريس ١٩٦٦ (بالفرنسية) ص ٦٣ ـ ١٠٧.

* * *

حول منهج الشَّهيد الصَّدر(قُدّس سرُّه)
في معرفة المذهب الاقتصادي الإسلامي
ودفع الإشكال عليه

الشَّيخ محمَّد علي التَّسخيري*

مقدّمة

من الظَّواهر الواضحة في فكر الإمام الشَّهيد الصَّدر (قُدِّس سرُّه) مسألة التنظير. فالذين عرفوه وتتلمذوا عليه يواجهون هذه الظَّاهرة، بكل وضوح، أينما اتَّجهوا في أبعاد هذا الفكر الرحيب. فهو، رحمه الله تعالى، ينظر فلسفياً وأصولياً كما ينظر فقهيّاً وفكريّاً وحتَّى حينما يدرس التَّاريخ، أو يحاول استعراض العلاقة بين البشريَّة وخالقها ومسؤوليَّاتها، يطرح مثلاً فكرة نظرية تستوعب التاريخ والإنسان وأهداف خلقته وذلك في إطار العلاقة بين خط الخلافة وخط الشهادة.

منهج الإمام الشَّهيد في اكتشاف المذهب الاقتصادي الإسلامي

ويمكن تلخيص هذا المنهج بالخطوات الآتية:

١ ـ عمل على التَّفريق بين البحوث العلميَّة والبحوث المذهبية على أساس من أنَّ العلم يعنى بما هو كائن وأن المذهب يركِّز على ما ينبغي أن يكون. ومن هنا فإنَّ المذهب يُعنى بموضوع «العدالة الاجتماعية، أما العلم فهو يفسِّر الواقع بصورة منفصلة عنها»[1].

٢ ـ كما فرّق بين المذهب والقانون، باعتبار المذهب مجموعة من النَّظريَّات الأساسيَّة التي تعالج مشاكل الحياة الاقتصادية، في حين يركّز القانون المدني على تفصيلات العلاقات الماليَّة بين الأفراد وحقوقهم الشخصيَّة والعينيَّة، ولأجل ذلك

---

* رئيس رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وعضو مجلس الخبراء، وأحد خرّيجي مدرسة الشهيد الصدر.

يكون «من الخطأ أن يقدِّم الباحث الإسلامي مجموعة من أحكام الإسلام ـ التي هي في مستوى القانون المدني حسب مفهومه اليوم ـ ويعرضها طبقاً للنُّصوص التَّشريعيَّة والفقهيَّة ـ بوصفها مذهباً اقتصادياً إسلامياً، كما يصنع بعض الكتَّاب المسلمين، ولكن تشدّ الاثنين روابط قويَّة باعتبارهما مندمجين في مركَّب عضوي نظري واحد»[٢]، وعليه يكون القانون بناءً علويّاً للمذهب.

٣ ـ أكّد على أنَّ العمليَّة التي يقوم بها الباحث الإسلامي ليست عملية إيجادية تكوينية لمذهبٍ ما كما هو حال المنظِّر الوضعي، وإنَّما هي عمليَّة اكتشاف لمذهب. ذلك أنه أمام اقتصادٍ منجز (تم وضعه وهو مدعو لتمييزه بوجهه الحقيقي وتحديده بهيكله العام)، ومن هنا اختلفت خصائص العمليَّتين.

فالمكون ينطلق أوَّلاً من معرفة الواقع القائم لوضع النظريَّات العامَّة للمذهب لتقوم عليها الأبنية العلويَّة من القوانين التفصيلية، أمَّا المكتشف فهو يبدأ بعمليَّة النّزول من الطوابق العلويَّة لاكتشاف أعماقها النَّظرية، وقد يمكن للمكتشف لا أن يعثر على الخطوط النظريَّة من النُّصوص فحسب، بل حتى على الواقع العلمي الذي قامت عليه النظريَّة المذهبيَّة (من قبيل اكتشاف موقف الإسلام من نظرية «مالتوس» العلمية).

٤ ـ أكّد أنه، لكي يتم اكتشاف المذهب، لا يجدينا عرض مفردات الأحكام التفصيلية بل يتحتَّم علينا أن ندرس كل فرد باعتباره جزءاً من كلّ، وجانباً من صيغة عامَّة مترابطة لننتهي إلى اكتشاف القاعدة العامَّة التي تشعُّ من خلال الكلّ[٣].

٥ ـ وكما تسهم الأحكام في عملية الاكتشاف، فإنَّ المفاهيم تشترك أيضاً في ذلك، ونقصد بالمفهوم: كلّ تصوُّر إسلامي يفسِّر واقعاً كونيّاً أو اجتماعياً أو تشريعياً.

فالاعتقاد بصلة الكون بالله تعالى هو مفهوم معيَّن عن الكون.

والاعتقاد بأنَّ المجموع البشري مرّ بمرحلة الفطرة قبل الوصول إلى مرحلة العقل هو مفهوم إسلامي عن التَّاريخ والمجتمع.

والاعتقاد بأنَّ الملكيّة ليست حقّاً ذاتيّاً وإنما هي عملية استخلاف للإنسان على مال هو لله تعالى يشكِّل مفهوماً عن الملكيَّة.

وهذه المفاهيم يمكنها أن تساعدنا في اكتشاف المذهب.

٦ ـ ويلزم، هنا، أن نلتفت إلى منطقة الفراغ عند القيام بعمليّة الاكتشاف المذهبي؛ ذلك أنَّ النِّظام الاقتصادي يشتمل على جانبين: أحدهما مملوء بشكل منجز، والآخر متروك أمره للدَّولة الإسلاميَّة، ومن هنا فقد طبَّق الرسول الأكرم ﷺ الجانب الأوَّل، وملأ الجانب الثاني باعتباره ولي الأمر، ورغم أنَّ الأوامر التي تصدر على أساسٍ من ولاية الأمر لا تعبِّر عن أحكام ثابتة إلا أنها (أي أوامر الرسول العظيم ﷺ في مجال ملء منطقة الفراغ) تلقي أضواءً كاشفة على أساليب الملء لهذه المنطقة بما ينسجم وتحقيق الأهداف الاقتصاديَّة العليا[٤].

٧ ـ وقد ذكر المرحوم الشهيد أنَّ الأحكام والمفاهيم لمَّا كانت هي الباب الذي نلج منه إلى الخطوط المذهبيَّة، ولمَّا كانت النصوص الدِّينية في الغالب لا تعطينا هذه الأحكام والمفاهيم بشكل مباشر، بل تحتاج إلى اجتهاد معقَّد لمعالجة تلك النصوص واكتشاف مضامينها، وعليه فإنَّ «الصورة التي نكوِّنها عن المذهب الاقتصادي، لمَّا كانت متوقِّفة على الأحكام والمفاهيم فهي انعكاس لاجتهاد معين.. وما دامت... اجتهادية فليس من الحتم أن تكون هي الصُّورة الواقعية؛ لأنَّ الخطأ في الاجتهاد ممكن. ولأجل ذلك كان من الممكن لمفكرين إسلاميين مختلفين أن يقدِّموا صوراً مختلفةً للمذهب الاقتصادي، تبعاً لاختلاف اجتهاداتهم، وتعتبر كل تلك الصُّور صوراً إسلامية للمذهب الاقتصادي لأنها تعبِّر عن ممارسة عملية الاجتهاد التي سمح بها الإسلام وأقرّها، وهكذا تكون الصّورة إسلاميَّةً ما دامت نتيجةً لاجتهاد جائز شرعاً»[٥].

ونلاحظ، هنا، أنَّ الاجتهاد يتمُّ في مرحلتين:

الأولى: مرحلة اكتشاف الحكم أو المفهوم من النُّصوص.

والثَّانية: في مرحلة استنباط الخطِّ المذهبي من مجموعة من الأحكام والمفاهيم المنسجمة في نظر المكتشف في مجال الكشف عن ذلك الخطّ.

وقد عُدَّت هذه النُّقطة بالذات نقطة الضّعف في عملية الاكتشاف، كما سنوضِّح إن شاء الله تعالى.

٨ ـ وقد تحدَّث الإمام الشهيد عن الأخطار التي تحفُّ بعملية الاجتهاد، وخصوصاً حول تلك الأحكام التي ترتبط بالجوانب الاجتماعية من حياة الإنسان، «ولأجل هذا كان خطر الذَّاتية على عملية اكتشاف الاقتصاد الإسلامي أشدّ من خطرها على عملية الاجتهاد في أحكام فرديّة»[٦].

وذكر من الأخطار الأمور الآتية:

أ ـ تبرير الواقع.

ب ـ تجريد الدَّليل الشَّرعي من ظروفه وشروطه.

جـ ـ اتخاذ موقف معيَّن بصورة مسبقة تجاه النص[٧].

٩ ـ ويعدُّ من أخطر مراحل هذا المنهج الموضوع الذي عالجه المرحوم الشَّهيد تحت عنوان: «ضرورة الذَّاتية أحياناً»، فهو يذكر أنَّ الاجتهاد في اكتشاف الحكم التفصيلي يتمتَّع بصفة شرعيّة وطابع إسلامي ما دام يمارس وظيفته، ويرسم الصُّورة ويحدِّد معالمها في إطار الكتاب والسنَّة ووفقاً للشروط العامَّة التي لا يجوز اجتيازها.

ولكنه يمتدُّ بعملية الاجتهاد هذه إلى مرحلة تكوين الفكرة العامَّة عن الاقتصاد الإسلامي (المذهب الإسلامي)، حيث تشكِّل الأحكام والمفاهيم المستنبطة اجتهادياً كلها ذخيرة بالنسبة للاقتصاد الإسلامي، ويمكن لهذه الذَّخيرة أن تعطينا صوراً عديدة: كلها شرعية وكلها إسلامية، ويمكننا أن نتخيَّر في كل مجال أقوى العناصر، وأقدرها على حلِّ مشكلات الحياة وتحقيق الأهداف العليا للإسلام، فالمكتشف يمتلك مجال اختيار ذاتي بين المعطيات، فهو حرٌّ ولكن في نطاق الاجتهادات المختلفة.

ويضيف إلى ذلك أنَّ هذا المكتشف (والمؤلِّف هنا مكتشف) لا يتقيَّد بفتاوى مجتهد معيَّن بل لا يتقيَّد هو بفتاواه لكي يصل إلى المطلوب.

ولتبرير هذه الحرِّية يذكر أنَّ هذا الأمر هو السبيل الوحيد في بعض الحالات لاكتشاف النَّظريَّة الإسلامية والقواعد المذهبية في الاقتصاد، ولتوضيح ذلك يذكر ما يأتي:

أ ـ إنَّ المتَّفق عليه من الأحكام بين المسلمين، بحيث لا يزال يحتفظ بموضوعه وصفته القطعيَّة، قد لا يتجاوز الـ ٥٪ من مجموع الأحكام.

ب ـ إنَّ الاجتهاد عمليَّة معقَّدة تواجه الشكوك من كل جانب، ومهما كانت نتيجته راجحة في نظر المجتهد فهو لا يجزم بصحَّتها في الواقع. رغم ذلك فإنَّ الإسلام قد سمح بها وحدَّد للمجتهد المدى الذي يجوز له أن يعتمد فيه على الظَّن ضمن قواعد تذكر في علم أصول الفقه.

جـ ـ إذاً، فمن المعقول أن توجد لدى كل مجتهد مجموعة من الأخطاء والمخالفات لواقع التَّشريع الإسلامي وإن كان معذوراً فيها.

د ـ ومن المعقول، أيضاً، أن يكون واقع التَّشريع الإسلامي موزَّعاً هنا وهناك بنسب متفاوتة في آراء المجتهدين (ويختلف واقع الشريعة عن الصورة الاجتهادية التي يرسمها المجتهد).

هـ ـ فليس، إذاً، من الضروري أن يعكس لنا اجتهاد كل واحدٍ من المجتهدين ـ بما يضمّ من أحكام ـ مذهباً اقتصادياً كاملاً وأسساً موحَّدة منسجمةً مع بناء تلك الأحكام وطبيعتها.

و ـ وهنا قد يختلف موقف الممارس لاكتشاف المذهب الاقتصادي عنه حين يحاول اكتشاف الحكم الشرعي التفصيلي؛ فموقفه بوصفه مجتهداً يكتشف الحكم الشرعي قد يؤدِّي به إلى نتيجةٍ لا تنسجم مع غيرها من الأحكام من حيث كشفها المنظم عن الخط المذهبي العام؛ الأمر الذي يفرض عليه بوصفه فقيه نظرية اختيار مجموعة متّسقة من الأحكام، وحتى لو كان بعض تلك الأحكام ممَّا أدَّى إليه اجتهاد غيره من المجتهدين، فهو يعمل حريته وذاتيته لحذف النتائج المتنافرة أو العناصر التي لا تنسجم مع المجموعات الأخرى مستبدلاً إيَّاها بعناصر أو أحكام أكثر انسجاماً.

وتتمُّ عملية تلفيق لاجتهادات عديدة يتوفَّر فيها الانسجام لينطلق منها باكتشاف الرَّصيد النَّظري لها.

ز ـ ويؤكّد هنا أنَّ أقلَّ ما يقال في تلك المجموعة: «إنها صورة من الممكن أن تكون صادقة كل الصدق في تصوير واقع التّشريع الإسلامي، وليس إمكان صدقها أبعد من إمكان صدق أيِّ صورة أخرى من الصُّور الكثيرة التي يزخر بها الصعيد الفقهي الاجتهادي، وهي بعد ذلك تحمل مسوّغاتها الشَّرعية لأنها تعبِّر عن اجتهادات إسلامية مشروعة تدور كلها في فلك الكتاب والسنَّة، ولأجل ذلك يصبح بالإمكان للمجتمع الإسلامي أن يختارها في مجال التطبيق من بين الصُّور الاجتهادية الكثيرة للشَّريعة، التي يجب عليه أن يختار واحدةً منها»[٨].

١٠ ـ ويحذِّر، في النهاية، ممَّا يسمِّيه بـ «خداع الواقع التطبيقي»، ويعني به أنَّ الإسلام دخل الحيِّز التطبيقي خلال عشرات السِّنين، ولذا فقد تتم محاولة اكتشاف المذهب الاقتصادي من هذا الواقع، ولكنه يؤكّد أن الكاشف النظري أقدر على التَّصوير، لأن الواقع التطبيقي قد لا يعكس المضمون الضَّخم لنصٍّ نظري، وقد يخدع التطبيق الشخصي، لأمر ما، المكتشف فيوحي له مثلاً بوجود عناصر رأسمالية من خلال كون الأفراد في صدر الإسلام أحراراً في الاستفادة من الثروة المعدنية. ولن ندخل في تفاصيل هذا الموضوع.

هذا هو منهج الإمام الشَّهيد في اكتشاف المذهب الاقتصادي الإسلامي، قمنا بعرضه ـ بأمانة ـ من خلال نقاط عشر.

الإجابة عن إشكالين أثيرا حول هذه العمليَّة

ولنحاول، في ما يأتي، الإجابة على بعض ما أثير حول هذه العمليّة من إشكالات، ونختار منها إشكالين:

الأوّل: حول جدوى هذه العمليّة.

الثّاني: حول مشروعيّتها.

الإشكال الأوَّل ـ جدوى هذه العمليّة

وقد تصوَّر بعض النُّقاد أنَّ هذه العمليّة مضيعة للوقت والجهد، فما دمنا قد اكتشفنا الحكم الإسلامي في مختلف الموارد الاقتصاديّة، فما الدَّاعي لممارسة هذه

العمليّة الثانية وهي لا تضيف جديداً إلى تكاليف الفرد والمجتمع، بل تتحدَّث عن الأسس النظرية لهذه الأحكام، والمفروض أنَّ الشريعة نفسها تكلَّفت معرفة مجمل الواقع الاقتصادي وحقائق العالم وعلاقات الإنسان بالطبيعة وبأخيه الإنسان ـ من حيث واقعها ـ ثم لاحظت الصورة المذهبيّة، وما ينبغي له من سلوك، ثم أعطتنا هذه الأحكام ضمن نظم علينا تطبيقها إذا شئنا الانسجام مع معتقداتنا وتحقيق أهداف الشريعة. فلماذا هذا التحقيق المتعب لمعرفة الأسس النَّظرية التي اتبعتها؟ هذا هو مجمل الإشكال.

وفي مجال الإجابة نقول:

إنَّ التَّأمُّل في النَّتائج الضَّخمة التي تركتها هذه العمليّة في المجال النَّظري على الأقل، وملاحظة الاستقبال الواسع لهذه الدراسة الرائعة والمبتكرة والرائدة، حتى عادت الجامعات الإسلاميّة في شتَّى أنحاء العالم، والبيوت الاقتصادية المتخصِّصة، ومختلف التحقيقات الاقتصادية الإسلامية لا تستطيع أن تستغني عنها ـ وحتى تلك الجامعات المصبوغة بلون معيَّن من التعصُّب ضد فقه أهل البيت عليهم السلام وفتاوى مجتهدي مدرستهم تعصُّباً يصل إلى حدِّ التكفير والتنفير من كل ما يمت بصلة إليهم، راحت تدرِّس هذا الكتاب القيِّم، وتطرح مقولاته على مائدة البحث العلمي الرَّصين.

وراحت الأمم تعمل على ترجمته إلى لغاتها لتنعم بالحصيلة الفكرية الضَّخمة التي حواها وتوصَّل إليها.

كما عمل المفكّرون الغربيُّون على التأمُّل في هذه النظريّة لاكتشاف المعالم العامَّة للإسلام الأصيل. كل ذلك يدعونا لاكتشاف نقاط الخلل في هذا الإشكال.

والذي نتصوَّره أن هناك نتائج ضخمة يمكن الحصول عليها من خلال هذه العملية، ويمكن أن نلخِّص أهمها في ما يأتي:

١ ـ إمكان المقارنة بين الإسلام وسائر المذاهب الأخرى لتحقيق الوضوح المطلوب

فإنَّ المقارنة بين المذاهب لا تتمُّ من خلال التركيز على الخطوط التفصيلية النوعيَّة، ولا يبدو الفرق بوضوح إلا عندما تتمُّ المقارنة بين الخطوط المذهبية العامة

لكـلٍّ منها، ذلك أنَّ اجتهادات التَّطبيق قد تؤدِّي إلى اختلافات ظاهرية ويبقى الأصل المذهبي واحداً، كما أشار إلى ذلك الإمام الشهيد نفسه، عندما تحدَّث عن (العلاقة بيـن المـذهب والقـانـون)، وهـذا ممَّا يؤدِّي حتماً إلى غموض الحدود في التَّطبيق، وضيـاع الأفهـام، بـل وقد يؤدِّي إلى نوعٍ من التلفيق بين المذاهب المتعارضة، الأمر الذي شهدناه تماماً لـدى الكثير من المفكِّرين الذين طرحوا أفكاراً ودعوا إلى العمل بها، مـن قبيـل فكـرة «الإسلام الرأسمالي» و «الاشتراكية الإسلامية» حتى بلغ الأمر ببعضهم لتصوُّر عدم التناقض بين «الإسلام» و «الشيوعية»!! إنَّ هذا الخلط العجيب كان ثمرة الجهل بالمعالم الرئيسية للإسلام والنَّظريَّات المذهبيَّة له لا ريب، وقد عانى العـالـم الإسـلامـي، ولا يزال يعاني، من عملية «التهجين» و «التلفيق» و «التركيب المتناقض» و «الالتقاط».

ولـذلـك جـاءت محـاولات الشَّهيد لعرض الواقع وتعيين الحدود العامَّة وفرز المواقف كأروع ما تكون، وما نظنُّه هو أنَّنا بحاجة إلى مواصلة هذه الطريقة لاكتشاف المعالم الإسلاميَّة الأخرى وتغذية الجيل الإسلامي، وبالتَّالي تحصينه من الوقوع في عمليَّات الخلط الفكري لا في المجال الاقتصادي فحسب، بل في مختلف المجالات الحياتية الأخرى، كما يجب ألاَّ ننسى الدَّور الذي تلعبه هذه الدِّراسات في مجال بيان التفوُّق النَّظري الإسلامي على المذاهب الأخرى.

٢ ـ التَّأثير على عمليَّة الاستنباط للأحكام الفرعيَّة

ونحن نتصوَّر أنَّ مثل هذه العمليَّة يمكنها أن تؤثِّر حتى على عملية الاستنباط المعروفة بشكل واقعي من خلال ما يأتي:

أ ـ قـد يتـوصَّـل المجتهـد إلـى قنـاعـة خاصَّـة بالقاعدة التي يستنبطها بهذه الطـريقـة ويـؤمـن بهـا علـى إطـلاقهـا من خلال كثـرة الأحكام التي تكشف عنها؛ الأمـر الـذي يـوجـد قنـاعـة خـاصَّـة في نفسـه بأنَّ الشَّارع المقدَّس اعتمد القاعدة حيـن إصداره للأحكـام الفـرعيـة الكثيـرة، وحينئـذٍ تؤثِّر هذه القناعة على مجرى استنبـاطـه، وتبـدو آثـارها في مختلف المجالات التي قد يتوقَّف فيها نتيجة ضعف الدَّولة الخاصة.

ب ـ وقد تُوجد لديه ذوقاً خاصاً يغيِّر مواقفه حتى من عمليَّات الاستنباط المألوفة، وذلك أنَّ الذَّوق الفقهي شيء غير الاستحسان المرفوض شرعاً. إنه قد يقوى سنداً وقد يقوى دلالة لم تكن لتتحقق لولا مثل هذا الذَّوق المستند إلى أصول شرعية مقبولة.

ولعلَّ موقف الشَّهيد الصَّدر، قُدِّس سرُّه، من روايتَي محمَّد بن الفضيل حول «منع بيع الدَّين بأقل منه والعود بالقيمة الاسمية على المدين» والقبول بهما، رغم ما في الاستدلال بهاتين الروايتين من بعض الثغرات ومنها جهالة «محمد بن الفضيل» هذا، إلا أنه يقول: «فإنِّي شخصيَّاً لا أنسجم نفسياً ولا فقهياً مع الأخذ بالرأي المعاكس، ولا أجد في نفسي وحدسي الفقهي ما يبرِّر لي بوضوح ترك هاتين الروايتين والأخذ برأي يناقضهما»(٩).

إنَّ الانسجام النفسي قد يكون ناجماً ـ كما نعتقد ـ من تأثير الخطوط المذهبيَّة التي توصَّل إليها في مجال توزيع ما بعد الإنتاج.

ومهما يكن من أمرٍ فلا يمكن أن ننكر أثر التوصُّل إلى الخطوط المذهبيَّة العامَّة في تكوين ذوق فقهي شخصي لدى المجتهدين يكون له دوره في نتائج عمليَّة الاستنباط.

٣ ـ الإسهام الضَّخم في عمليَّة تطبيق الشَّريعة الإسلامية

وهذه الخاصِّية تبدو بوضوحٍ عندما ندرك الدَّور الذي تلعبه النَّظريات في عمليَّة التَّطبيق، فعندما تقوم دولة إسلامية، وينهض وليُّ الأمر، فإن عمليَّة التَّطبيق تستدعي رصيداً ضخماً من النظريات الإسلامية التي تعالج أهم المشاكل الحياتية ملاحظةً الخطوط الأساسية للرؤية الإسلامية، والمصلحة الإسلامية العليا للأمَّة، مستوعبة لمختلف الدَّوافع والعقبات، مطبِّقة ذلك على المجتمع وصولاً إلى تحقيق خصائص المجتمع الإسلامي المتحرِّك.

ولا ريب في أنَّ النظريَّة المذهبيَّة الاقتصاديَّة تسدُّ فراغاً ضخماً في هذه المسيرة وتهديها نحو الحالة المثلى.

وسوف نتحدَّث بمزيد من التوضيح ـ إن شاء الله ـ عن هذه النُّقطة عند الإجابة على الإشكال التّالي.

وينبغي أن نشير، هنا، إلى أنَّ المعترضين بهذا الإشكال لم يعد لهم وجود رغم كثرتهم عند طرح هذه الدّراسات، وهي حالة ربَّما تكون طبيعية بعد انطلاقها في جوٍّ لم يألفها، ولا يزال حتَّى الآن بعيداً ـ مع الأسف ـ عن إنتاج أمثالها رغم توفُّر الدَّوافع العملية الضخمة، ورغم الحاجة العميمة.

وقد رأينا المرحوم الإمام الشَّهيد نفسه يعدّ عمله مجرَّد صورة يمكن أن تقوم إلى جانبها صور أخرى مستنبطة من فهم آخر للتناسق بين الأحكام.

إلاَّ أنّنا لم نجد حتَّى الآن من ينهض بتقديم هذه الصُّورة الأخرى، ونسأل الله (جلّ وعلا) أن يحقّق لنا هذا الأمل لتكون هذه الدّراسات منبعاً فيّاضاً يدعم مسيرة تطبيق الأحكام الإسلامية، ويحقّق لنا الأمل المرجو في غد الحكم الإسلامي الشامل.

الإشكال الثاني: مشروعيّة هذه العمليّة

ولعلَّ هذا يعدُّ أهم إشكال يبدو للذّهن عند ملاحظة هذه العمليّة المبتكرة، وقد أشرنا من قبل إلى تطبيقين للاجتهاد في مراحل هذه العمليّة.

التَّطبيق الأوَّل: ويتمُّ في مجال استنباط الأحكام الفرعيّة من مظانّها الأصليّة (الكتاب والسنَّة) وعلى أساس من علم أصول الفقه؛ وهو اجتهاد مشروع لا غبار عليه يؤدِّي إلى حجيّة النتيجة المستنبطة حتى مع احتمال مخالفتها للواقع الإسلامي؛ وذلك بعد حصول الظنّ المعتبر المنتج للحجِّية والتي تؤدي للمعذرية ـ عند مخالفة النتيجة للواقع الشرعي ـ تماماً كما تعني التنجيز للأحكام على المكلَّف.

التَّطبيق الثَّاني: ويتمُّ في مجال استنباط الخطوط النَّظرية من الأحكام والمفاهيم، وهنا يكمن الإشكال في عملية الاجتهاد هذه، فيقال: إنها لا تنتج الحجية القطعية حتى ولو كانت هذه الأحكام مستنبطة من قبل المجتهد الممارس للعمليتين معاً، فكيف بها تكون حجّة؟ والحال أنَّ بعض هذه الأحكام الكاشفة لا

يقبلها هـذا المجتهد نفسه وإنّما اختارها من مجتهدين آخرين لأنها أكثر انسجاماً مع باقي الأحكام التي أُريد أن تعبِّر عن خط نظري عام.

ولتوضيح الأمر يقال:

إنَّ استنباط الخطِّ النَّظري يعني الوصول إلى اللاَّزم العام عرفاً أو عقلاً لهذه الأحكام ـ وهو الخطُّ النَّظريّ العام ـ. ومن المعلوم أن الكثير من تلك الأحكام قد تمَّ التوصل إليها من خلال تطبيق (الأصول العمليّة) من قبيل: (الاستصحاب، والتخيير، والاحتياط) بعد فقدان الدَّليل الاجتهاديّ عليها، ومن المسلَّم به أنَّ لوازم الأصول ليست بحجَّة ـ كما يؤكِّد الأصوليون ـ بل حتَّى لو افترضنا أن تلك الأحكام الكاشفة قد استنبطت كلها من الأمارات (التي تعد لوازمها حجَّة) فإن هناك شكّاً حقيقياً في كون لازم الجمع بين الحكمين من الأمور المعترف بحجيَّتها في التَّصوُّر العرفي الممضى من قبل الشَّارع، وتكون النتيجة هي الشكّ في حجِّية اللاَّزم، (وهو هنا هذا الخط المذهبي المستنبط) والشك في الحجِّية كافٍ للقطع بعدمها ـ كما هو تعبير الأصوليين أيضاً.

فكيف الخلاص؟

وقد قلنا: إنَّ هذا الإشكال يردُّ على العمليّة حتى لو كانت جميع الأحكام مستنبطة من قبل الممارس لعمليَّة استنباط الخطوط المذهبية، فكيف به وهو ينتقي ذاتياً الأحكام التي لا يؤمن بها هو وإنما أدَّت إليها اجتهادات الآخرين.

وإذا فقدت هذه الخطوط حجيتها فقدت معذريتها ومنجزيتها وصحَّة انتسابها إلى الإسلام، فكيف يمكن أن نطلق عليها صفة «النظرية الإسلامية»؟!

والجواب على هذا الإشكال: يتلخَّص في ما يأتي:

نحن نؤمن، أيضاً، بأنَّ الأصول العملية لا تثبت لوازمها، كما نؤمن أنَّ دليل الحجِّية لا يثبت لوازم الجمع بين الأمارتين، ونؤمن، أيضاً، بأن الشك في الحجيَّة كافٍ للقطع بعدمها، ولكننا نقول: إنّنا في مورد النَّظريات لا نحتاج إلى عنصر الحجِّية المطلوب بكلِّ دقة في مجال الأحكام العملية الفرعية، وإنما يكفي فيها صحة

الانتساب إلى الإسلام، وهذا ما نختلف فيه مع صاحب الإشكال، وهذا بالضّبط ما ركّز عليه الإمام الشهيد حينما صرّح بما يأتي:

«ولأجل ذلك كان من الممكن لمفكرين إسلاميين مختلفين أن يقدّموا صوراً مختلفة للمذهب الاقتصادي تبعاً لاختلاف اجتهاداتهم، وتعتبر كل تلك الصور صوراً إسلامية للمذهب الاقتصادي»، وكأنه يريد التأكيد على أمور:

الأوّل: إنَّ كلَّ الناتج عن عملية الاجتهاد، «ما دام قد تمَّ بسماح إسلامي»، هو شرعي وهو إسلامي.

الثّاني: إنَّ المجموع الإسلامي موزّع هنا وهناك بنسبٍ متفاوتة.

الثّالث: إنَّ أقلَّ ما يقال عن الصورة المستنبطة من مجموعة من الأحكام المنسجمة إنّها صورة من الممكن أن تكون صادقة كل الصدق في تصوير واقع التشريع الإسلامي، وليس إمكان صدقها أبعد من إمكان صدق أي صورة أخرى من الصور الكثيرة التي يزخر بها الصعيد الفقهي الاجتهادي، وهي بعد ذلك تحمل مسوّغاتها الشرعية؛ لأنها تعبّر عن اجتهادات إسلاميّة مشروعة تدور كلها في فلك الكتاب والسنّة.

والحاصل: إنَّ هذا المقدار من الاتصال بالواقع الإسلامي يحقّق لنا انتساباً عرفياً مقبولاً من الإسلام، ولا يمكننا، والحال هذه، أن ننفي هذه النسبة عنها بعد أن كان احتمال تعبيرها عن الواقع الإسلامي بمستوى احتمال أية صورة أخرى عنه.

ثم إنّنا إذا ضممنا إلى هذه النتيجة ما ذكره الشّهيد الصّدر، قُدِّس سرُّه، نفسه من أن هذه الوسيلة هي الوسيلة الوحيدة التي يمكننا من خلالها الوصول إلى المبادئ العامة للإسلام، وهي ما نحتاجه لتنظيم حياتنا الاجتماعية وتحقيق ما ذكرناه من ضرورات وفوائد عند الحديث عن جدوى هذه المحاولات، إذا ضممنا ذلك أدركنا عقلاً القبول الشرعيّ بهذا المقدار من الانتساب، وليكن ذلك من خلال «مقدّمات دليل الانسداد» الذي نقبل به في مثل هذه الموارد.

ولكن يبقى التساؤل قائماً: لنفترض أنّنا قبلنا النسبة الإسلامية لهذه العمليّة،

فمن أين نكتسب «الحجية المطلوبة»، وهي غايتنا وبها نستطيع الاعتذار إلى الله تعالى إذا خالفت هذه الصورة الواقع الإسلامي المطلوب منّا تطبيقه، بل كيف تكتسب هذه الصِّيغة عنصر «التنجيز» والإلزام الاجتماعي، وهو المطلوب هنا؟

وهنا نقول: إنَّ الخلط تمَّ بين الحكم العملي الفردي والمسيرة الاجتماعية الحكومية، فإذا كنّا نحتاج في مجال اجتهاد المرحلة الأولى إلى الحجِّية الملازمة للقطع بالحكم المستنبط أو بحجِّية محصول الظنّ المعتبر، فإننا لسنا بحاجةٍ لمثل هذه الحجِّية هنا. ذلك أن الذي يمنح هذه الخطوط المذهبية صفة الإلزام والتعذير هو حكم ولي الأمر بها وجعلها سياسة عامة تمشي البلاد على ضوئها، والحكم الولائي ملزم ومعذر بلا ريب بمقتضى قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء/ ٥٩].

ومن المعلوم أنَّ وليَّ الأمر، وعلى ضوء من إلزامه بعنصر «الشورى» وملاحظته لـ «الأضواء الكاشفة» التي قدَّمها الشرع الشريف له، وكذلك ملاحظته لمصالح الأمّة العليا، يمكنه أن يصدر أوامره باعتماد الخطوط الأساسية الأفضل لتحقيق تلك المصلحة حتى لو لم يتوصَّل هو شخصياً لحجِّية جميع الأحكام الكاشفة بل يستطيع أن يلزم الأمّة بحكم شرعي مستنبط على أساس شرعي من قبل غيره، كما أنه يستطيع أن يلزم الأمّة كلَّها بالعمل بفتاواه بعد تحويلها إلى أحكام حكومية وعلى باقي المجتهدين العمل الاجتماعي وفقها تحقيقاً لوحدة المسيرة الاجتماعية وعملاً بمقتضيات طاعة وليّ الأمر.

وحينئذٍ، فإذا رأى هذا الولي العمل بهذه الخطوط أصدر أوامره، باعتمادها ومنحها الحجِّية اللازمة وتحقُّق المطلوب.

وفي الختام، نسأل الله، جلّ وعلا، أن يوفِّقنا لتطبيق أحكام الله تعالى في الأرض واستدامة الطَّريق الذي سلكه أستاذنا الإمام الشهيد، ويقرَّ عينيه بتحقيق أهدافه العليا.

الهوامش:

(١) اقتصادنا، طبع مكتب الإعلام الإسلامي، ص ٣٦٢.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٦٥ و٣٦٦.
(٣) المصدر نفسه، ص ٣٧٦.
(٤) المصدر نفسه، ص ٣٨٠.
(٥) المصدر نفسه، ص ٣٨٣.
(٦) المصدر نفسه، ص ٣٨٤.
(٧) المصدر نفسه.
(٨) المصدر نفسه، ص ٤٠١.
(٩) البنك اللاربوي في الإسلام، طبعة الكويت، ص ١٦٠.

* * *

إقتصادنا.. من وجهة نظر مختلفة

دراسة في قراءة نقدية متعسِّفة!

الأستاذ محمد الحسيني*

كتاب «الاقتصاد الإسلامي بين فقه الشِّيعة وفقه أهل السنّة ـ قراءة نقدية في كتاب اقتصادنا» هو كتاب من تأليف «أبو المجد حرك» بالاشتراك مع «يوسف كمال»، في بحثين منفصلين. قال الناشر: «إنَّه كتاب يهدف إلى تعرية كتاب ذائع الصيت ـ يعني كتاب إقتصادنا ـ مُقابلٌ بحسن ظنٍّ كبير، رغم احتوائه ـ على حدّ تعبيره ـ على أخطاء منهجية قاتلة ونتائج فقهية مضلِّلة»[1]. وقد ذكر الناشر أنَّ المؤلِّفين لم يتقابلا ولم ير أحدهما الآخر ـ ولو لمرة واحدة حتى كتابة هذه السطور ـ وذلك للإيحاء بصدقية نتائجهما، وأنَّها ممَّا يمكن اكتشافه دونما تأثير من أحد، ولكن رغم ذلك يلاحظ الباحث أنَّ المقولات النقدية ـ المزعومة ـ واحدة وتكاد تكون نُسخاً متطابقة، إن لم تكن هي كذلك بالفعل.

جدير بالذكر أنَّ من حق الكاتبين ـ وغيرهما ـ أنْ يسجِّلا تحفظاتهما على بعض المقولات العلميَّة التي اشتمل عليها كتاب «اقتصادنا»، وهو منجز فكري نظير جميع المنجزات الفكريَّة التي تركها لنا المبدعون والمفكرون، ومع ذلك وقعت موقع النقد، بل إنَّ مصيرها إلى ذلك يُعدُّ أكبر شاهد على قيمتها العلميَّة واحترام المفكِّرين والمثقَّفين لها ولمنجزيها، وإلاَّ لم تكن موضع عنايتهم ومحطّ أنظارهم.

ولذا لم نفاجأ بنقد كتاب «اقتصادنا»، وقد تمنَّى الشَّهيد الصَّدر ذلك كما يبدو في مقدِّمة كتابه، إنَّما المفاجئ للباحثين هو منطلقات هذا النقد التي تكشف عن نوايا ومعايير نقديَّة لا تنسجم مع روح البحث العلمي والأخلاق العلمية.

---

* باحث وكاتب من العراق

منطلقات النقد

مطلع البحث الأوّل: «اقتصادنا ـ كما نراه ـ قراءة متأنّية في كتاب اقتصادنا لمحمّد باقر الصّدر» بقلم «أبو المجد حرك»: كتب حرك في الهامش: «قدّم محمّد باقر الصّدر كتابه إلى القرّاء تحت عنوان: اقتصادنا: دراسة موضوعية ـ تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية للماركسية والرأسمالية والإسلام، في أُسسها الفكرية وتفاصيلها». و «هذا العنوان الضَّخم ـ بهذه الديباجة ـ يشكِّل من البداية أحد المواضع، التي جَانَبَ المؤلِّف فيها الصَّواب، حيث جعل نقده حسبما يتّضح من هذا التعريف، منصبّاً ـ أيضاً ـ على المذهب الاقتصادي للإسلام، وهو ما لا نعتقد أنّ المؤلِّف قد قصد إليه»[٢].

وفي الوقت الذي يُلاحظ فيه الباحث الموقع العلمي الذي يحظى به السّيّد الشّهيد الصّدر في الأوساط الإسلاميّة السُّنية، وبخاصّة في مجال الفقه الاقتصادي، فقد جاءت عبارات الكاتب «حرك» خلّواً من ذلك، بل سيتّضح بعد حين ـ في هذه السطور ـ أنّ «حرك» وصاحبه «يوسف كمال» ينعيان على علماء الإسلام السنّة تأثُّرهم بفكر السّيِّد الشّهيد في المجال الاقتصادي، وما يحظى به هذا الفكر من إكبار وتقدير. ولذلك ـ وبكل أسفٍ ـ تبدو الفقرة التي صدَّر بها «حرك» بحثه، مشبعة بالاتهام والتشكيك بنوايا السّيِّد الشّهيد، وكأنّه في مهمّة سبر لأغوار النفس والسرائر، بما يتنافى ومهمّة الباحث ـ وبخاصّة في ظلّ فقدان القرائن التي يمكن أن تدعم مثل هذه القراءة الاتهاميّة. وإذا كان الشّهيد الصّدر لا يقصد التأسيس لخطاب اقتصادي إسلامي والكشف عن مذهب الإسلام في الاقتصاد كما يحاول تأكيده «حرك» فماذا كان هدفه؟! وما هي موضوعات البحث إذن؟! وقد استغرق السّيِّد الشّهيد في الحديث عن «المذهب الاقتصادي في الإسلام» أكثر من نصف الكتاب، التي زادت صفحاته على سبعمئة صفحة.

ومهما يكن من أمر، فإنّ منطلقات النّقد عند «حرك» كما حدَّدها نفسه ليست في الإطار العلمي وليست ذات صلة به، بل هي تنبع من رؤية خاصّة يؤطِّرها الانتماء الطائفي أو المذهبي، كما يبدو ذلك واضحاً في خطاب «حرك» وزميله «كمال».

وربَّما تكفي صراحة «حرك» لتأكيد ما ذكرناه، فقد كتب في هذا الصَّدد: «. . من هنا، فإنَّ معرفتنا لانتماء محمَّد باقر الصَّدر، كمؤلِّف شيعي المذهب، لا يجب أن تفارقنا طوال رحلة قراءتنا للكتاب، وسنجد أنَّ هذه المعرفة بالرجل، وبالمذهب، وبمنطلقاته الفكرية، قد قدَّمت لنا خير عون في تقييم الكتاب. . . غير أنَّ سؤالاً آخر كان ملازماً لنا، منذ البداية، وهو: إن لم يكن بمقدور باقر الصَّدر التجرّد عن تكوينه العقائدي، والفكري، فما هي المواطن التي ظهر فيها تأثُّره بالمذهب الشِّيعي واضحاً في هذا الكتاب؟. . غير أنَّ المحظور الذي حرصنا على عدم الوقوع فيه هو ألاّ نندفع بدورنا إلى إدانة هذا الجهد المبذول لاكتشاف مذهب اقتصادي إسلامي بشكل مبدئي. وبناءً على ذلك فلا نجد غضاضةً في قبول ما توافق مع فقهنا السنِّي من اجتهادات وأحكام وهو قليل، مع ثبوت الحقّ في النَّقد والاعتراض على ما نراه مخالفاً لأصولنا الفقهيَّة المعوَّل عليها. . »[٣].

والكاتب «حرك»، وإن حاول تلطيف عباراته أحياناً، إلاَّ أنَّ النَّقد ـ عنده ـ يقوم أساساً على منطلق طائفي ومذهبي ضيّق، يكون فيه معيار النجاح والصحَّة والخطأ هو توافق فكر الآخر مع فكره الخاصّ، وتطابقه معه تطابقاً لا يسمح معه بالاختلاف في وجهات النظر، وإلاّ كان مجانباً للصواب، وأصبح من تحصيل الحاصل أن يكون موقفه سلبيّاً من أشهر وأعمق كتاب فقهي اقتصادي في المكتبة الإسلاميَّة، باعتراف العلماء من المدرسة الإسلاميَّة والمدارس الفكريَّة الأخرى.

كتب «حرك»: «فالفكر الشيعي، والفقه الشيعي هو المكوّن الرئيسي ـ إذن ـ لفكر مؤلِّف «اقتصادنا»، ولا غنى عن معرفة هذه الحقيقة، التي أصبحت غير قابلة للنقاش، أثناء شروعنا في تناول موضوعات الكتاب بالعرض والتحليل»[٤].

ولا يخلو تركيز «حرك» وزميله على الانتماء المذهبي للشَّهيد الصَّدر من مغزى، لأنَّ انتماء الشَّهيد الصَّدر إلى مدرسة أهل البيت عليهم السلام ممَّا لم يخف على أحد، من حيث لغته وأدوات البحث عنده، ومعظم مصادره. . . ولذلك نرجِّح أن يكون هذا التَّركيز نوعاً من التحريض المذهبي والدعوة إلى الانغلاق وتعميق الهوَّة بين أتباع المذاهب الإسلاميَّة، وإلاَّ فما ينقم به «حرك» وزميله على الشَّهيد الصَّدر من عنايته بفقه مدرسة أهل البيت عليهم السلام [٥] على حساب فقه مدرسة أهل السنَّة، لا تسلم

منه كتابات علماء أهل السنَّة في مجال الاقتصاد، إذ اقتصروا في ذلك على تراثهم الخاصّ، دونما اهتمام بتراث المدارس الفقهيّة الأخرى، وبخاصَّة مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

وربَّما نجد العذر للسَّيِّد الشَّهيد ولغيره ـ أيضاً ـ في ذلك، بما يمكن تسميته بالأنس الذهني الذي يغلب على تفكير هؤلاء، فيأنس كلّ واحد منهم بما حوله من تراث فقهي على حساب تراث المدارس الأخرى، بل يمكن أن يقال: إنَّ الشَّهيد الصَّدر، وإن بدا عليه تأثّره بالمصادر الفقهية في إطار مدرسة أهل البيت عليهم السلام، إلاّ أنّه نقل كثيراً عن عدد غير قليلٍ من المصادر الفقهيّة الإسلاميّة الأخرى، والمصادر الحديثية أيضاً، في وقتٍ تخلو فيه كتب علماء السنَّة في الحقل الاقتصادي من الآراء الفقهية لمدرسة أهل البيت عليهم السلام أو أحاديثهم.

على أنَّ الاقتصار على بعض المصادر الفقهيّة، وفي إطار بعض المذاهب الفقهية، لا ينفي إسلاميّة هذه الرؤى والأفكار ولا يعمق المشكلة، وذلك لاشتراكها في عدد كبير من هذه المسائل الفقهية، بل ربَّما في القسم الأكبر منها.

كتب الدكتور محمَّد المبارك (أحد أبرز مفكّري أهل السنَّة المعاصرين) بصدد تقييم كتاب «اقتصادنا» ما نصّه: «اقتصادنا للبحاثة الإسلامي المفكِّر السَّيِّد محمَّد باقر الصَّدر، وهو أوَّل محاولة علميّة فريدة من نوعها لاستخراج نظريّة الإسلام الاقتصاديّة من أحكام الشريعة الإسلاميّة، من خلال استعراضها استعراضاً تفصيلياً بطريقة جمع فيها بين الأصالة الفقهيّة ومفاهيم علم الاقتصاد ومصطلحاته. وقد جعل المؤلّف كتابه في جزأين كبيرين، خصَّص أوَّلهما لعرض المذهبين الرأسمالي والماركسي ومناقشتهما ونقدهما نقداً علمياً، والثاني لاستخراج معالم النظريّة الإسلاميّة في الاقتصاد. وحبَّذا لو أنَّ المؤلّف لم يقتصر في الآراء الفقهيّة التي استند إليها على المذهب الجعفري وحده، كما فعل غالباً، وجعله شاملاً للمذاهب الفقهيّة الأخرى، إذن لكانت الصورة أكمل وأتمّ، وإن كان هذا لا ينقص من قيمة الكتاب باعتباره معبّراً عن النظريّة الإسلاميّة لاشتراك المذاهب كلّها في هذه الآراء اشتراكاً يكاد يكون تامّاً، ولكن توسيع الإطار له دلالته البعيدة وأثره المفيد»[٦].

وعوداً على بدء، يمكن تلمُّس التحريض المذهبي في خطاب «حرك» و «كمال» في عدَّة موارد يبلغ بعضها حدّ الإسراف، إذ يكتشف في بعضها كاتبنا «حرك» شيعيَّة الشّهيد الصَّدر: من التزامه بالصَّلاة على الآل في كلِّ مرَّة يصلِّي فيها على النَّبيِّ ﷺ، فقد كتب: «ويصادف القارئ كتاب «اقتصادنا» في مواضع عديدة قول المؤلِّف عند ذكر النَّبيِّ ﷺ: صلى الله عليه وآله (ص ٤٠١ مثلاً). ونحن لا نعترض على ذلك في ذاته، إلاَّ أنَّنا نراه من المؤشِّرات الدالَّة على صحَّة ما قرَّرناه من تأثُّر الكاتب بمذهبيَّته. فمؤلِّف كتاب «اقتصادنا»، الشِّيعيّ المذهب، يكنّ من المعتقدات الشيعيَّة كثيراً ممَّا نعرفه، ونحن نعرف منها مثلاً افتراءات الشِّيعة على الصحابة، وبغضهم لعمر بن الخطَّاب وأبي بكر الصديق. . . ويبدو أنَّ باقر الصَّدر ـ حين شرع في كتابة كتابه هذا ـ قد أخفق في التخلُّص من هذه المشاعر الشيعيَّة ببغض الصحابة أو أكثرهم، وبعدم الاعتراف بمشروعية الخلافة الإسلامية قبل وبعد خلافة عليّ بن أبي طالب. . »[٧].

ولا ندري كيف اكتشف كاتبنا «حرك» شيعية الشَّهيد الصَّدر؟ وهو لم يخف انتماءه إلى مدرسة أهل البيت عليهم السلام! بل لماذا يخفيه؟! علاوةً على أنَّه معروف في الأوساط العلميَّة والشعبيَّة، هذا إضافةً إلى انتمائه إلى أسرة لا تخفي انتسابها ولا انتماءها أيضاً.

ولا ندري كيف تكون الصلاة على «الآل» الميامين ذات مغزى! ونقل فضيلة ذلك صحاح أهل السنَّة وأرباب المسانيد والحديث الشَّريف[٨].

كما لا ندري كيف اكتشف كاتبنا «حرك» أنَّ الشَّهيد الصَّدر لم يُوفَّق للتخلّص من عبء العقائد الشيعيَّة في كتابه «اقتصادنا»، بل وبالتحديد من بغضٍ للصحابة، وعدم اعترافٍ بخلافة هذا أو ذاك، إذ لم يدلّنا «حرك» على المواطن التي تجلَّى فيها إخفاق الشَّهيد الصَّدر ـ كما يدَّعي ـ للتخلّص من هذه الأفكار!! وأين تمظهر ذلك في كتابه موضوع النَّقد!

وإذا كانت منطلقات النَّقد عند «حرك» مذهبيَّة ترتكز على تقييم الآخر من رؤية ذاتية، فهي كذلك عند «يوسف كمال» لا تشذّ عمّا عليه محاكمات زميله «حرك»

ومعـايـيـره النقديَّة، هذا لو سلمنا أنَّها معايير تستند إلى الفقه السنِّي، لأنَّنا سنجد أنَّها معايير يحكمها التعصُّب والانغلاق أيضاً.

ومهمـا يكـن مـن أمـر، فـإنَّ مسوِّغ النقد[٩] عند «كمال» لاقتصادنا يقوم على أساس مخالفة الخطوط الرئيسة في «اقتصادنا» لأصول أهل السنَّة الاعتقادية، وبناؤها لقـواعـد عقليَّـة مصـادمـة لأصـول فقـه أهـل السنَّة، ووصولها إلى نتائج اقتصادية، مصادمة لفقه جماهير أهل السنَّة فـي الملكيَّـة والكسب والعقود. وبكلمة مختصرة: إنَّ المشكلة تتمثَّل في انتماء الصَّدر إلى مدرسة أهل البيت عليهم السلام وبما أسماه الكاتب بشيعيَّة الصَّدر مذهبياً[١٠].

بل إنَّ هذه الرُّؤية المذهبيَّة الضيِّقة لا تشكِّل مسوِّغاً نقديّاً عند «كمال» وحسب، وإنَّمـا تشكِّل عنده مسوِّغاً للإلغاء أيضاً، فسيجد الباحث إسرافاً في الجنوح وإفراطاً في الانحراف عن الضوابط العلميَّة للتقييم، إذ يعمد «كمال» في خاتمة المطاف إلى التقييم النهائي لـ «اقتصادنا» فيكتب في عدَّة سطور: «ومن الناحية الاقتصادية، فليس هنـا جديد، لا في العرض، ولا في الاكتشاف، ولا في البناء حسب تعبيره. والكتاب ـ بهـذه الطـريقـة ـ ينـزع العقـل المسلـم من جذوره، ويسلمه إلى متاهات لا ضابط لها..»[١١].

ويبـدو الفـرق واضحـاً بيـن رؤيـة متعصِّبةٍ مفرطةٍ في إلغاء الآخر، وبين رؤية تنتمي إلى المدرسة نفسهـا ـ مـدرسـة أهـل السنَّة ـ وهي تعدُّ «اقتصادنا» أوَّل محاولة علميَّة تجمع بين الأصالـة الفقهيَّة والنضج الاقتصادي، على حدّ تعبير الدكتور محمَّد المبارك أحد أبرز مفكِّري مدرسة أهل السنَّة المعاصرين.

لكن لو سلَّمنا بتقييم «كمال»، وهو ينفي أي مظهر من مظاهر الإبداع والتجديد في «اقتصادنا»، ألا يحقّ لنا التسـاؤل عن سبب انبهار الباحثين الإسلاميين في المجال الاقتصادي بالصَّدر وتأثُّرهم بمنهجه كما يعتـرف بـه «كمال» وبما يُعنون له في نقده! بـ «نمـاذج لأثـر الكتـاب علـى المفكِّـريـن»، وهـم كثر على حدّ تعبير «كمال» وفي مقدَّمتهم أبرز المفكِّرين الاقتصاديين الإسلاميين في مدرسة أهل السنَّة!؟[١٢].

ومهمـا يكن من أمر، فإنَّ تأثير العقيدة الشِّيعيَّة ـ من وجهة نظر «حرك» وزميله

ـ علـى اقتصادنا هو الخلل الكبير الذي يصادر جهود السَّيِّد الصَّدر ويجعلها بعيدة عن الإسلام وينزع العقل المسلم من جذوره على حدّ تعبير «كمال»!!

هذه هي المنطلقات التي دعت «حرك وزميله» إلى مهاجمة «اقتصادنا»، ومع أنّـه من غير المنطقي أن يحاكم الباحث آراء غيره وفقاً لمعاييره الخاصة، فإنّنا نسأل: ما هي هـذه الأصول الإسلاميّة «السنّية»! التي تجاوزها السَّيِّد الصَّدر وأراد نقضها وبناء اقتصاد إسلامي يتناقض معها تماماً؟!

ومـن مجمـوع كلمات «حرك وزميله» يمكن أن نتبيَّن أهمَّ هذه «الأسس» التي شكَّلـت أسـاس الفكـر الإسـلامي ـ مـن وجهة نظر أهل السنَّة، بل ومن وجهة نظر الكاتبين بعبارة أدقّ ـ وقد تنكَّر لها السَّيِّد الصَّدر.

أوّلاً: مركز الحاكم الإسلامي

تعليقاً على ما ورد في «اقتصادنا» من أنَّ «كلّ ما كان ملكاً للمنصب الإلهي في الدَّولة، فهو ملك للدَّولة ولمن يشغل المنصب أصالة أو وكالة التصرف فيه وفقاً لما قرَّره الإسلام»، استنكر «حرك» أن يكون هناك منصب إلهي من المنظور الإسلامي، وتسـاءل عمَّـا إذا كـانت هنـاك منـاصب إلهيَّـة أو غيـر إلهيَّة، وعمَّا إذا كانت تشغل بالأصالة أو الوكالة، مع أنّـه ـ كما اعترف ـ لم يجد فـي «اقتصادنا» ما يوضِّح المراد مـن هـذا المصطلـح، ولـذلك يـرى «حرك» أنَّ المصطلح المشار إليه مشبَّع بالفكر الشِّيعي ولا علاقة له بالنظريَّة التي يتبنَّاها أهل السنَّة.

وبصدد بيان الموقف الصحيح ـ من وجهة نظر حرك ـ فإنّه يتصدَّى إلى شرحه وبإسهاب شديد، فيقول: «أمَّا من وجهة نظرنا، فالحاكم ـ في حقيقته ـ مجرَّد فرد من أفراد الأمَّة، اختارته طوعاً وكيلاً عنها، لما يمتلكه من مؤهِّلات تراها الأمَّة كافية لشغل هذا المنصـب، والقصـد من هذه الوكالة أن ينظر في تصريف أمورها وتحقيق مصـالحهـا، بـالعدل والحكمة، وفقاً للمقتضيات الشرعيَّة. . . ومن هنا نفهم إلزام الإسـلام الحـاكـم باستشارة أهل الشورى الذين يحصلون على ثقة المسلمين، ويرى الأستاذ أبو الأعلى المودودي في (الحكومة الإسلامية): أنّه يجب على وليّ الأمر أن يأخذ بما يجمع عليه أهل الشُّورى وأكثريتهم. . . فليس لوليِّ الأمر صفات خاصَّة

تجعلـه طليـق العنان في اختيار ما يراه. . . وطاعة ولي الأمر مرهونة بطاعته لله، أي طاعته لأوامره سبحانه، وإقامته لحدوده، وعدم ظلمه للناس. . . ولكن الله (وحده) هـو المطاع الرئيسي في النظام الإسلامي، وطاعة الرسول ﷺ تأتي، لكونه مصدراً موثوقاً به، تصل إلينا عن طريقه أحكام الله وأوامره، فهي من طاعة الله أصلاً. . . هذا هو اعتقاد أهل السنة في الأئمَّة، ليس هناك عصمة، ولا ارتفاع فوق بشرية البشر ولا تمتع بخلافة تكوينية، تخضع لولايتها وسيطرتها جميع ذرات الكون كما يدَّعون»[١٣].

ويحسن أن نشير إلى أنَّ أهمَّ ما يؤكِّده «حرك» هو: اعتبار الحاكم وكيلاً عن الأمَّة، وأنَّه يتوجَّب عليه العمل وفقاً لمقتضيات العدالة والشرعيَّة، وأنَّه غير طليق العنان، ولا طاعة له باستقلال، وأنَّه يتوجَّب عليه استشارة أهل الشورى والأخذ بأكثرية آرائهم أو الإجماع إن اتَّفق ذلك.

وهنا يمكن أن نشير إلى أنَّ ما يذكره «حرك» ليس شيئاً مهماً على مستوى التفاصيل، فهو عبارة عن مقولات عامة لا يختلف عليها المسلمون عموماً، وليس في المسلمين من يرى طاعة الحاكم ـ أياً كان ـ في عرض طاعة الله، ليقال له، كما يقول «حرك»: إنَّ الله وحده هو المطاع الرئيسي في الفكر الإسلامي، ولا خلاف بين المسلمين في وجوب طاعة الرسول ﷺ. إنَّما الخلاف بينهم في خليفة النَّبيِّ ﷺ، ومن هو صاحب الحقّ في تولِّي مهام النيابة عن النَّبيِّ ﷺ: وما هي صفاته، على أنَّ اختلافهم لا يضرّ في الأصل المذكور آنفاً ممَّا أشار إليه السَّيِّد الصَّدر من افتراض نيابة عن النَّبيِّ ﷺ بما أسماه بالمنصب الإلهي في الدَّولة الإسلاميَّة، على مستوى الحكم الولايتي وبصفته ﷺ حاكماً لا بوصفه نبياً، وبذلك يكون السَّيِّد الصَّدر قد أحال على مسألة أوَّليَّة، وهي المسألة الكلاميَّة، ممَّا لا مجال للبحث فيها، بل ممَّا لا يمكن الخوض فيها، مع افتراض كونه بصدد صياغة نظريَّة اقتصاديَّة إسلاميَّة تنسجم وتتلاءم مع الخطوط الإسلاميَّة العامَّة، بعيداً عن التفاصيل المذهبيَّة، ولذلك أعطى السَّيِّد الصَّدر لعبارته ممَّا اعترض عليه «حرك» مرونة كافية تصلح لجميع الصيغ الكلاميَّة، سواء على الصعيد الشيعي الاثني عشري ـ في عصر حضور المعصوم ـ أو على الصَّعيد نفسه في غيبة الإمام المعصوم، أو على الصعيد السنِّي أيضاً.

وقد غفل «حرك» أو تغافل عمّا ذكره الشّهيد الصّدر في هذا الصّدد، وأنّه ليس في وارد البحث عن الصيغ الكلاميّة ممّا هو موضع النزاع والخلاف الكلامي بين المسلمين.

فقد كتب الشّهيد الصّدر في ذيل الفقرة التي نقل منها «حرك» ما نصّه: «ومن الواضح أنَّ هذا الكتاب ما دام يبحث في المذهب الاقتصادي، فليس من وظيفته أن يتكلّم عن نظام الحكم في الإسلام، ونوعية الشخص أو الجهاز الذي يصحّ أن يخلف الرّسول شرعاً في ولايته وصلاحياته، بوصفه حاكماً، ولا عن الشروط التي يجب أن تتوفّر في ذلك الفرد أو الجهاز، فإنَّ ذلك كلّه خارج عن الصّدد. ولهذا سوف نفترض في بحوث الكتاب حاكماً شرعيّاً، يسمح له الإسلام بمباشرة صلاحيات النبيّ كحاكم، ونستخدم هذا الافتراض في سبيل تسهيل الحديث عن المذهب الاقتصادي ومنطقة الفراغ فيه...»[١٤].

وقد تصدّى الشّهيد الصّدر لبيان هذه الجهة في ما ذكره من أوجه الارتباط بين الاقتصاد الإسلامي وسائر العناصر الإسلاميّة الأخرى، فكتب في هذا الاتجاه ما نصّه: «الارتباط بين الاقتصاد الإسلامي والنظام السّياسي في الإسلام، لما تؤدّي عمليّة الفصل بينهما في البحث إلى خطأ في الدراسة، فللسلطة الحاكمة صلاحيّات اقتصاديّة واسعة، وملكيّات كبيرة تتصرّف فيها طبقاً لاجتهادها. وهذه الصلاحيّات والملكيّات يجب أن تقرن في الدرس دائماً، بواقع السلطة في الإسلام، والضمانات التي وضعها الإسلام لنزاهة ولي الأمر واستقامته: من العصمة أو الشورى أو العدالة، على اختلاف المذاهب الإسلاميّة، ففي ضوء هذه الضمانات نستطيع أن ندرس مكانة الدّولة في المذهب الاقتصادي، ونؤمن بصحّة إعطائها الصلاحيات والحقوق المفروضة لها في الإسلام»[١٥].

وذكر المعنى نفسه في بحث تدخُّل الدّولة في النشاط الاقتصادي ومُسوّغه الفكري الشرعيّ، فكتب في جملة ما كتب: «.. ولا خلاف بين المسلمين، في أنَّ أُولي الأمر هم أصحاب السلطة الشرعيّة في المجتمع الإسلامي، وإن اختلفوا في تعيينهم وتحديد شروطهم وصفاتهم. فللسلطة الإسلاميّة العليا إذن حقّ الطاعة والتدخل...»[١٦].

وإذا كان الشَّهيد الصَّدر واضحاً في لغته، مكرِّساً الإطار الإسلامي العام باعتباره الإطار الشامل لجميع المذاهب والتيّارات والرؤى الإسلاميّة، فأين هذا الإطار المذهبي الضيّق الذي يحاول «حرك» وزميله تغليف «اقتصادنا» به، وتقديمه للقرّاء بوصفه رؤية لا صلة لها بالإسلام حتى؟!

والأكثر غرابةً في ما ينقله «حرك» ما ذكره من تقييد «الحاكم»، وأنّه ليس لوليِّ الأمر صفات خاصَّة تجعله طليق العنان.. أو أنّه مقيَّد بحدود الوكالة، وكونه يُصرِّف شؤون المسلمين وفقاً لمصالحهم ووفقاً للمقتضيات الشرعيّة، فإنّا لا ندري ما هو السرّ في التأكيد على مثل هذه المقولات التي لا يختلف عليها اثنان؟! فهل عثر كاتبنا «حرك» على ما يوحي له باعتقاد للشهيد الصَّدر على نحوٍ مغايرٍ، وبشكلٍ يتناقض مع هذه المقولات؟!

قد نلتمس لكاتبنا «حرك» العذر في التأكيد على هذه المقولات، ولكنّ ـ للأسف ـ عبارات الشَّهيد الصَّدر واضحة وجليّة في استبعاد توهّمٍ من هذا القبيل، لأنّه ـ الشَّهيد الصَّدر ـ كان واضحاً كلَّ الوضوح في التأكيد على هذه المقولات، وكأنّه يستشرف المستقبل ويرى بعين القادم، وهو يدفع هذا التوهم، لكيلا يُتَّهم أو تُحمَّل عباراته وكلماته ما لا تحتمل.

لقد كتب الشَّهيد الصَّدر في هذا الصدد: «فللسلطة الإسلاميّة العليا إذن حقّ الطاعة والتدخُّل لحماية المجتمع وتحقيق التوازن الإسلامي فيه، على أن يكون هذا التدخّل ضمن دائرة الشريعة المقدَّسة. فلا يجوز للدَّولة أو لوليِّ الأمر أن يحلِّل الربا، أو يجيز الغش أو يعطِّل قانون الإرث، أو يلغي ملكيّة ثابتة في المجتمع على أساس إسلامي، وإنّما يسمح لوليِّ الأمر في الإسلام بالنسبة إلى التصرُّفات والأعمال المباحة في الشريعة أن يتدخَّل فيها، فيمنع عنها أو يأمر بها وفقاً للمثل الإسلامي للمجتمع، فإحياء الأرض، واستخراج المعادن، وشق الأنهار، وغير ذلك من ألوان النشاط والاتجار أعمال مباحة، سمحت بها الشريعة سماحاً عاماً، ووضعت لكلِّ عمل نتائجه الشرعيّة التي تترتب عليه، فإذا رأى ولي الأمر أن يمنع عن القيام بشيءٍ من تلك التصرُّفات أو يأمر به، في حدود صلاحياته كان له ذلك، وفقاً للمبدأ الآنف الذكر»[١٧].

وكتب في موضعٍ آخر: «وحدود منطقة الفراغ التي تتّسع لها صلاحيات أولي الأمر، تضمّ في ضوء هذا النصّ الكريم كلّ فعل مباح تشريعياً بطبيعته، فأيّ نشاط وعمل لم يرد نصّ تشريعي يدلّ على حرمته أو وجوبه يسمح لوليّ الأمر بإعطائه صفة ثانويّة، بالمنع عنه أو الأمر به، فإذا منع الإمام عن فعل مباحٍ بطبيعته أصبح حراماً، وإذا أمر به، أصبح واجباً. وأمّا الأفعال التي ثبت تشريعاً تحريمها بشكل عام كالربا مثلاً، فليس من حقّ وليّ الأمر، الأمر بها. كما أنّ الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه كإنفاق الزوج على زوجته لا يمكن لوليّ الأمر المنع عنه، لأنّ طاعة أُولي الأمر مفروضة في الحدود التي لا تتعارض مع طاعة الله وأحكامه العامة. . »[١٨].

وكتب في موضعٍ آخر: «وفي المجال التشريعي تملأ الدَّولة منطقة الفراغ التي تركها التشريع الإسلاميّ للدَّولة، لكي تملأها في ضوء الظروف المتطوِّرة، بالشكل الذي يضمن الأهداف العامة للاقتصاد الإسلامي، ويحقِّق الصورة الإسلاميّة للعدالة الاجتماعيّة»[١٩].

وعليه، فإذا كانت صلاحيّة الحاكم المسلم ـ من وجهة نظر الشَّهيد الصَّدر ـ محدودة ومقيّدة بالأهداف المحدَّدة إسلاميّاً، وفي ضوء الصورة الإسلاميّة، وفي طول طاعة الله، فلا يأتي «حرك» بجديد وهو يتحدَّث عن تقييد صلاحيات «الحاكم» من وجهة نظر أهل السنّة، لأنّ هذه الصورة ممّا يشترك فيها المسلمون ولا يختلفون فيها، وإن اختلفوا فإنّه اختلاف لا يمسّ جوهر هذه الصورة.

على أنّ في آراء الكاتب «حرك» مصادرات فكريّة لم يُحسم فيها الجدل في دائرة أهل السنّة، فضلاً عن الدائرة الأوسع، ومن ذلك ما ذكره بشأن إلزام الحاكم بإجماع أهل الشورى أو أكثريّة أصواتهم فيما نقله عن المودودي، لأنّ مفكّري أهل السنّة أنفسهم يختلفون في هذه المسألة، ويدور في ما بينهم جدل لم ينته إلى اليوم، بين من يرى إلزام الحاكم المسلم بذلك وبين من لا يرى ذلك كما هو رأي الدكتور محمّد سعيد البوطي[٢٠] أحد أبرز مفكّريهم في القرن الأخير.

وعندئذٍ يمكن أن نشير ـ ومن دون مجازفة ـ إلى أنّ كاتبنا «حرك» غالباً ـ إن لم يكن على الدوام ـ ما يحاكم الآخرين وفقاً لاتّجاهات فكريّة معيّنة أنس بها وتأثّر،

ليضفي عليها إطاراً عامّاً وصفة شموليّة، لتكون معاييره العامّة التي يحتكم إليها ويُدين وفقاً لها، ويتّهم الآخرين إن هم تنكّروا لها.

على أنَّ هناك من مفكّري مدرسة أهل البيت عليهم السلام من يتبنّى إلزام الحاكم المسلم برأي أهل الشورى والأخذ بالأكثريّة عند الاختلاف، وهو ما اختاره وتبنّاه الشّهيد الصَّدر نفسه في كتابه «الإسلام يقود الحياة»، حيث كتب تعليقاً على قوله تعالى: ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾ وقوله تعالى: ﴿**والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**﴾ ما نصُّه: «فإنّ النص الأوّل يعطي للأمّة صلاحية ممارسة أمورها عن طريق الشورى ما لم يرد نصّ خاصّ على خلاف ذلك، والنصّ الثاني يتحدّث عن الولاية، وأنَّ كلّ مؤمن وليّ الآخرين. ويريد بالولاية تولّي أموره بقرينة تفريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليه، والنصّ ظاهر في سريان الولاية بين كلّ المؤمنين والمؤمنات بصورة متساوية، وينتج عن ذلك الأخذ بمبدأ الشورى وبرأي الأكثريّة عند الاختلاف»[٢١].

ويبدو أنَّ «حرك» غير قادر على قراءة أفكار الشّهيد الصَّدر بطريقة سويّة، وذلك على خلفيّة التصنيف المذهبي ممّا أشرنا إليه، وبما انعكس في عددٍ من التعليقات وبما لا ينسجم مع المنطق العلمي والنقد الموضوعي.

ولعلَّ أسوأ قراءة له، قراءته الشّهيد الصَّدر في التمييز بين ما أسماه بملكيّة الدَّولة، وملكيّة الإمام، وملكيّة الأمّة، إذ فهم «حرك» أنَّ الشّهيد الصَّدر يخلط ـ على الدوام على حدّ تعبيره ـ بين ملكيّة الدولة وملكيّة الإمام واعتبارهما شيئاً واحداً، ولم ينس «حرك» تذكير القارئ بخطورة هذا الخلط من جهة، وينبّه على كون الحاكم ـ وهو تنبيه سبق ذكره والإشارة إليه ـ مجرّد وكيل للأمّة، في وقت يعدّ فيه الشّهيد الصَّدر ـ على حدّ زعمه ـ ملكيّة الإمام ملكيّة شخصيّة تخوّله التصرّف في أملاك المسلمين وأموالهم، كما يتصرَّف في أملاكه وأمواله الخاصّة، كما هي سيارته الخاصّة ومنزله الخاصّ ومتاعه الشخصي[٢٢].

ولا ندري من أين فهم «حرك» هذه التسوية، فضلاً عن تفسيره الخاطئ لملكيّة الإمام وأنّها ملكيّة شخصيّة له يتصرَّف بموجبها كما يتصرَّف في أملاكه الخاصّة؟!!

كيف وقد عقد الشَّهيد الصَّدر فصلاً[٢٣] للفرق بين ملكية الدَّولة أو الإمام وبين ملكيّة الأمَّة، وقد تحدَّث في أثناء ذلك بطريقة تبدّد هذا الوهم، وأنَّ ملكيّة الإمام أو الدولة وإن كانت تعود من حيث التَّصرف إلى الحاكم إلاَّ أنَّها ملكيّة تتّفق من حيث المغزى الاجتماعي مع ملكيّة الأمَّة، ولذلك صحَّ إدراجهما تحت عنوان الملكيّة العامَّة، وعليه لا يجوز للحاكم التَّصرف في ما أُسمي بملكيّة الدَّولة أو الإمام على حدِّ تصرُّفه بأملاكه الشخصيَّة، بل إنَّ تصرُّفاته محكومة ومحدودة بالقواعد التَّشريعيّة. نعم، هناك اختلاف في هذه القواعد التَّشريعيّة، فيما هي القواعد التي تحكم ملكيّة الأمَّة، وفيما هي القواعد التي تحكم ملكيّة الدولة أو الإمام، وقد نظَّر لهما الشَّهيد الصَّدر بما هو المعروف الآن من الفرق بين أموال الدَّولة الخاصَّة وأموالها العامَّة[٢٤].

ثانياً: اجتهاد وليّ الأمر

ومن المقولات التي يرى «حرك» أنَّ الشَّهيد الصَّدر يسوّق لها في «اقتصادنا» انطلاقاً من رؤية شيعيّة خاصَّة بالمذهب الشيعي ما نقله عن الشَّهيد الصَّدر، وتحديداً قوله: «ويشتمل النظام الاجتماعي في الإسلام ـ أيضاً ـ على جوانب مفتوحة للتغيُّر، وفقاً للمصالح والحاجات المستجدَّة، وهي الجوانب التي سمح فيها الإسلام لوليّ الأمر أن يجتهد، وفقاً للمصلحة والحاجة على ضوء الجانب الثابت من النظام»، فكتب «حرك» معلِّقاً على ذلك: «فحصر ـ يعني الشَّهيد الصَّدر ـ الاجتهاد في وليّ الأمر، ولم يشرك فيه غيره من علماء الدين وفقهائه، أو من خبراء الدنيا المتخصِّصين في شتَّى فروع المعرفة. فالنصّ تزكية للاجتهاد الفردي لوليّ الأمر، وتجاهل لضرورة الاجتهاد الجماعي، في عالم تشعَّبت أزماته، وتعقَّدت مشكلاته، ولم يعد يغني رأي الإمام الواحد، أو الفقيه الواحد أو الخبير الواحد. وممَّا لا شكَّ فيه أنَّ النص السابق متأثِّر أشدَّ التأثُّر بفكرة «الإمام» وفكرة «ولاية الفقيه» كما يقول الخميني: «نحن نعتقد أنَّ المنصب الذي منحه الأئمَّة للفقهاء لا يزال محفوظاً» فوليّ الأمر ـ عند الشيعة ـ هو الفقيه، حتَّى يعود الإمام الغائب، وهم لا يرون بأساً في تصديق أنَّ فقيهاً من الفقهاء يتَّصل بالإمام الغائب ـ الذي غاب منذ أكثر من ألف عام، وكان عمره وقت غيابه خمس سنوات ـ ويراسله ويستفتيه، ويكون نائباً له، وينقل عنه الأحكام والفتاوى، التي لا تناقش كما يقول الخميني: «فالسائل المعاصر لأوائل غيبة الإمام،

وهو على اتصال بنوابه ويراسل الإمام ويستفتيه، لم يكن يسأل عن المرجع والفتوى، فهل هذا ما يراد لأمّة المسلمين من أوضاع ومن ولاة للأمور»[٢٥].

والباحث أمام نصٍّ حافلٍ بالخلط والمغالطات بل والمهاترات أيضاً، فهل دلّنا «حرك» على فقيه شيعي زعم أنّه يتّصل بالإمام الغائب وأنّه يأخذ منه فتاواه الشرعيّة، ممّا وصفه بالفتاوى التي لا تناقش، كيف وقد دأب الفقهاء في مدرسة أهل البيت عليهم السلام بتصدير كتب الفتاوى عندهم بعبارة موجزة ذات دلالة كبيرة ومغزى علمي كبير، إذ يكتبون: «إنَّ العمل بهذه الرسالة أو الفتاوى مبرئ ومجزٍ للذمة إن شاء الله» للدلالة على احتمال الخطأ فيها وعدم إصابة الواقع. على أنَّ مسألة النيابة عن الإمام المعصوم مسألة فقهيّة تتّصل بمسألة كلاميّة، لسنا بصددها الآن لئلا نخرج باستطرادات كثيرة يضيع معها محور البحث والمسألة الأم.

أمّا ما وصفه من تكريسٍ للاجتهاد الفردي على حساب الاجتهاد الجماعي في زمن تشعّبت فيه الأزمات وتعقّدت فيه المشكلات، فإنّه وإن بدا بصبغةٍ برّاقة إلاّ أنّه ـ وللأسف ـ ينطوي على شيءٍ غير قليل من المغالطة، وذلك لجهة أنَّ الشّهيد الصّدر ليس في وارد تحديد وليّ الأمر ـ كما ذكرنا ـ وليس في وارد الحديث عن كيفيّة الوصول إلى اجتهاد سليم يستبعد معه الخطأ قدر الإمكان ليقال له: إنَّ الاجتهاد الجماعي أكثر مصداقيّة من الاجتهاد الفردي، بل هو بصدد بيان مرونة النِّظام الإسلامي واستجابته لمتطلّبات العصر وفقاً للقواعد الثابتة من الشريعة. وقد ذكرنا ـ في ما سبق ـ أنَّ الشّهيد الصّدر من الميّالين إلى الأخذ بنتائج الشورى ووفقاً للأكثريّة إن عُدم الإجماع والتوافق بين أهل الشورى والخبرة.

أمّا دعواه بأنّه ـ الشّهيد الصّدر ـ في تكريسه الاجتهاد الفردي يستند إلى رؤية شيعيّة، وهي فكرة «الإمامة» وفكرة «ولاية الفقيه»، فهي غريبة إلى حدٍّ بعيد، ذلك أنَّ الفقه السنّي نفسه يرى في «وليّ الأمر» شرط الاجتهاد والفقاهة، فأيّ فرقٍ بين المدرستين من هذه الجهة؟!

وأين يضع «حرك» مفكّري مدرسة أهل السنّة من الميّالين إلى الاجتهاد الفردي، وأنَّ وليّ الأمر غير ملزم بالأخذ برأي الأكثريّة، وأنّه يشاور أهل الشورى،

ثمَّ هو في حلّ من آرائهم، فله رأيه وعليه اتباعه لأنّه مجتهد ويرى أصوبيّة رأيه، كما يـراه الدكتور البوطي صريحاً[٢٦]؟! فهل يصنّف «حرك» البوطي في المتأثّرين بفكرة الإمامة وولاية الفقيه؟!

علـى أنَّ فكـرة الاجتهـاد الجمـاعـي حديثة العهد عند أهل السنَّة أنفسهم، وقد حـاول بعضهـم التنظيـر لهـا والتمـاس المسوّغات الشرعيّة، في ضوء ما يروونه من روايات في جوامعهم ومسانيدهم الحديثيَّة.

ولـذلك ذكر الدكتور يوسف القرضاوي ـ أحد أبرز مفكّري أهل السنَّة ـ: «إنَّ عمليّـة الاجتهـاد فـي ذاتهـا عمليّـة فرديّة في الأساس، وإنّما الاجتهاد الجماعي هو التشاور في ما وصل إليه أفراد المجتهدين»[٢٧].

ثالثاً: اكتشاف المذهب الاقتصادي

وممَّا كان موضعاً للنقد من وجهة نظر «حرك» ما أسماه بـ «الخطأ المنهجي في اكتشاف المذهب».

والخطأ المنهجي هذا، كما يبدو بلغة «حرك»، يتلخَّص في عدَّة نقاط:

١ ـ كـتب «حـرك» معلّقـاً على ما عبَّر عنه الشَّهيد الصَّدر بـ «اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام»: «وبما أنَّ الاكتشاف لا يكون إلاَّ لشيء مجهول، فإنَّ تكرار هذا الاصطلاح في الكتاب يضع الكاتب في مظهر البادئ من الفراغ، وكأنَّ جهده في التَّعريـف بـالاقتصـاد الإسـلامـي جهد غير مسبوق، فيذرو بكتابات الفقهاء وعلماء الاقتصاد والكتّاب المعاصرين أدراج الرياح . . »[٢٨].

وهذه الملاحظة النقديّة!! مردودة لسبب واضح جداً، وذلك لأنَّها لم تتولَّد إلاَّ من نيّة سيِّئة وقراءة تعسُّفيَّةٍ معبَّأةٍ بالتشنُّج النفسي، إذ لم ترد في «اقتصادنا» أيَّة قرينة يمكن أن تدعم مثل هذا الاستنتاج، بل الأمر على العكس تماماً، لأنَّ الشَّهيد الصَّدر ـ وهو يتوفر على إنجاز اقتصادنا ـ إنَّما يحاول أن يقدِّم الصورة الكاملة نسبيّاً عن الاقتصاد الإسلامي، كما نفهمه اليوم ومن مصادره وينابيعه[٢٩]، ولم يدَّع ـ على الإطلاق ـ أنَّه بصدد إنجاز صورة كاملة للاقتصاد الإسلامي غير منقوصة، بل إنَّه يعدّ

«اقتصادنا» «محاولة بدائيّة مهما أُوتي من النجاح وعناصر الابتكار، وتمنّى أن يُدرس بهذه الرُّؤية ومن هذا المنظور[٣٠].

على أنّ الآراء التي عرضت في الكتاب هي آراء فقهيّة للعديد من الفقهاء المسلمين، ومنها ما يخالف آراء الشّهيد الصّدر واجتهاده نفسه[٣١]، وهو ما يدحض استنتاج «حرك»، ويؤكّد أنّ الشّهيد الصّدر في عرضه للمذهب الاقتصادي الإسلامي بصدد إنجاز اقتصاد إسلامي، وفقاً لما انتهت إليه آراء العديد من الفقهاء المسلمين، ومن مذاهب فقهيّة متعدّدة. وليس بصدد إنجاز اقتصاد من هذا القبيل، وفقاً لما انتهت إليه وجهات نظره الخاصّة في هذا الإطار. وهذا ما يُفنّد مزاعم «حرك» وهو بصدد تحريضٍ غير نبيل، يرتكز على دعوى نبيلة وبرّاقة، وكأنّه يتباكى على التراث الفقهي الإسلامي الذي تنكّر له الشّهيد الصّدر في «اقتصادنا»!!

ولا ندري لِمَ لا يتجرّع الكاتب «حرك» ما يراه من موقع علميٍّ فريدٍ لـ «اقتصادنا»، وما توفّر عليه من الإبداع والابتكار، الذي يذعن له أكابر فقهاء أهل السنّة أنفسهم، وممّن لهم أيادٍ بيضاء على الفكر الإسلامي.

ولسنا في مقام تحشيد الشهادات العلميّة ممّا قيل في اقتصادنا، إلاّ أنّنا أشرنا، في ما سبق من سطورٍ، إلى تقييم الدكتور محمّد المبارك فليراجع. وله تقييم آخر مقتضب، إذ كتب ما نصّه: «وتعتبر محاولة العلاّمة السّيّد محمّد باقر الصّدر في رأيي محاولة جريئة من هذا النوع خطت خطوات عظيمة، وكانت دراسة علميّة رائدة، نأمل أن يقدّم لنا الأخصائيّون في الاقتصاد رأيهم فيها، كما يمكن أن يسهم الفقهاء الراسخون والمفكّرون الإسلاميّون في بحثها، باعتبارها مشروعاً ناضجاً يقدّمه مفكّر وفقيه كبير من علماء الإسلام المعاصرين»[٣٢].

٢ ـ في ما بحثه الشّهيد الصّدر تحت عنوان: «اكتشاف المذهب الاقتصادي» نبّه على ما يمكن أن يواجهه الباحث الإسلامي بصدد نفض غبار السنين عن رؤية الإسلام ونظريّته في الاقتصاد، فذكّر بضرورة توفّره على عمليّة الربط بين أحكام الإسلام التّشريعيّة، وبما ينتج عنه نظريّة منسجمة ومتجانسة، وهذا ما لا يمكن التوفّر عليه دائماً، إذ ربّما يؤدّي اجتهاد الفقيه لسببٍ وآخر إلى نتائج قلقة لا يمكن تجاوزها إلاّ عن طريق ملء نقاط الضعف فيها باجتهاد مجتهد غيره، على خلاف ما هو الحال في

فقه الأحكام ممّا لا يمكن تجاوزه، على خلفيّة عدم مسؤوليّة المجتهد تجاهها شرحاً وتفسيراً وتكييفاً.

إزاء هذا التنظير وقع «حرك» في التباسٍ شديد، وفهم خاطئ غير مبرّر على الإطلاق، إذ فهم من الشّهيد الصّدر أنّه بصدد تجاهل الأحكام الشرعيّة وبصدد محاولة إلغاء بعضها.

كتب «حرك» معلّقاً وبإسهاب: «وقبل الحديث عن ذلك، يهمّنا، أن نلاحظ ـ هنا ـ كيف يتجاهل المؤلّف أنّ الأحكام الإسلاميّة، لم يستنبطها رجال قانون، وفقاً لمذهب اقتصادي سبق الاتّفاق عليه، كما هو الحال بالنسبة للقانون المدني في بلد رأسمالي مثلاً، بل هي تشريعات إلهيّة مباشرة من القرآن الكريم أو غير مباشرة من السنّة المطهّرة، فهي تشريعات من لدن صاحب «المذهب نفسه»، وهي تشريعات، لا نجد بُدّاً من اعتبارها طريقنا الوحيد الممكن في معرفة المذهب. . . فنقطة الخلل الرئيسيّة في منهج باقر الصّدر ـ إذن ـ هي: عدم اكتراثه بهذه الحقيقة، حيث يرى أنّ المجتهد الذي يتصدّى لاكتشاف المذهب الاقتصادي للإسلام يجب عليه أن يختار مجموعة متّسقة من الأحكام، منسجمة في اتّجاهاتها ومدلولاتها النظريّة ليستطيع أن يكتشف، على أساسها المذهب. أمّا الأحكام «غير المتّسقة» مع هذه المجموعة فيرى الصّدر ضرورة التحايل على عزلها، مرّةً بادّعاء الوضع، ومرّةً بالتأويل على أساس أنّ التناقض الظاهر بينها وبين المجموعة المتّسقة تناقض سطحي، وأمّا حين يتعذّر ذلك، فلا مفرّ من عزل هذه الأحكام غير المتّسقة، لأنّ الفقيه عند اكتشافه للمذهب يجب أن يتخطّى فقه الأحكام إلى فقه النظريّات. . . بهذا المنهج الانتقائي التلفيقي يبيح الصّدر التّضحية بأحكام وأحاديث ونصوص على خدع اكتشاف المذهب. . كأنّه الإيمان ببعض الكتاب والكفر بالبعض الآخر، والعياذ بالله»[٣٣].

ونحن أمام لوحةٍ أدبيّة!! تزخر بالشعارات وتنبض بالحماسة الفائقة في الدفاع عن الشريعة! وكأنّ الشّهيد الصّدر بصدد تدميرها ومحو آثارها! إنّها لوحة تشي بفهم خاطئ وقراءة سطحيّة للنصّ الأصلي في «اقتصادنا» وما يريده من التمييز بين فقه الأحكام وفقه النظريّة، فضلاً عن الفهم الخاطئ لطبيعة النصوص من حيث ثبوتها ونسبتها إلى الشّارع المقدّس، ومن حيث وضوح دلالاتها.

ولا ندري ما هو مدلول هذا الاستنتاج بالضبط بعد افتراض أنَّ اكتشاف المذهب الاقتصادي يقوم على قراءة متأنّية للأحكام الشرعيّة ومحاولة فهمها!!

إنَّ ما حجب الرؤية عند «حرك» هو قراءته نصوص «اقتصادنا» بـ «نظّارات» سوداء معتمة، حالت دون أن يرى الجوانب المضيئة فيه، بل حالت دون الاستمرار في قراءة «النصّ» لتكون القراءة بعد ذلك مجتزأة وناقصة، وإلاّ فهل يخفى على «حرك» مايؤكّده الشّهيد الصَّدر من مرجعيّة «الكتاب» و «السنّة» وطبيعتهما من حيث الثبوت ومن حيث الدلالات، بل وطبيعة المناهج الفقهيّة وطرائق الاستدلال[٣٤]. وهل يخفى على «حرك» تأكيد الشّهيد الصَّدر على إسهام «الأحكام» و «المفاهيم الإسلاميّة» وما أسماه بـ «منطقة الفراغ» في عمليّة الاكتشاف هذه[٣٥]، بل هل يخفى على «حرك» صريح عبارات الشّهيد الصَّدر أنّه بصدد الإشارة إلى التركيب بين الأحكام الشرعيّة ـ ممّا يسهم في اكتشاف المذهب ـ لا تجميع هذه الأحكام[٣٦]، وصريح عباراته في أنَّ الاستبعاد إنّما يتمّ لا للإلغاء ـ كما يشاء «حرك» ـ بل لأنّها تدخل في إطار آخر غير ما نحن فيه.

كتب الشّهيد الصَّدر: «على أساس ما تقدَّم يصبح من الضروري أن ندرج عدداً من أحكام الإسلام وتشريعاته التي تعتبر بناءً فوقيّاً للمذهب في نطاق عمليّة اكتشاف المذهب، وإن لم تكن داخلة كلّها في صميم المذهب ذاته. ولأجل هذا سوف يتّسع البحث في هذا الكتاب لكثيرٍ من أحكام الإسلام في المعاملات والحقوق التي تنظّم العلاقات الماليّة بين الأفراد، كما يتّسع لبعض أحكام الشريعة في تنظيم العلاقات الماليّة بين الدّولة والأمّة، وتحديد موارد الدّولة وسياستها العامّة في إنفاق تلك الإيرادات، لأنَّ هذا الكتاب ليس كتاب عرض للمذهب الاقتصادي فحسب، وإنّما هو كتاب يحاول أن يمارس عمليّة اكتشاف لهذا المذهب، ويحدّد لهذه العمليّة أسلوبها وسيرها ومضمونها ونتائجها. ولهذا سوف نقتطف وننسق من أحكام الإسلام في المعاملات والحقوق والضرائب ما يُعدّ بناءً علويّاً للمذهب، ويلقي ضَوءاً عليه في عمليّة الاكتشاف. وأمّا الأحكام التي لا تساهم في هذا الضوء فهي خارجة عن مجال البحث. فعلى سبيل المثال نذكر الربا والغشّ، وضريبة التوازن، وضريبة الجهاد. فإنَّ الإسلام قد حرَّم الربا في المعاملة كما حرَّم الغشّ أيضاً، غير أنَّ تحريم الربا

والمنع عن القرض بفائدة يساهم في عمليّة الاكتشاف؛ لأنَّه جزء من بناء علوي لنظريّة توزيع الثروة المنتجة، فهو يكشف عن القاعدة العامّة للتوزيع في الإسلام كما سيأتي في بحث توزيع ما بعد الإنتاج. وأمَّا حرمة الغش فليس لها إطار مذهبي، ولذلك قد تتّفق عليها قوانين جميع البلاد المختلفة في مذاهبها الاقتصاديّة، وكذلك الأمر في ضريبتي التوازن والجهاد، فإنَّ الضّريبة التي يشرّعها الإسلام لحماية التوازن ـ كالزكاة مثلاً ـ تدخل في عملية الاكتشاف، دون ضريبة الجهاد التي يأمر بها الإسلام لتمويل جيش المجاهدين، فإنَّها تتَّصل بدور الدَّعوة الإسلاميَّة في الدَّولة الإسلاميَّة، لا بالمذهب الاقتصادي في الإسلام»[٣٧].

على أنَّ ما سمّاه «حرك» بالتحايل على الأحكام لعزلها واستبعادها، وبما أسماه بالكفر ببعض الكتاب والإيمان ببعض، ينفيه أنَّ الحل الذي اقترحه الشَّهيد الصَّدر لتجاوز القلق الذي ينتاب المجموعة التي يكوّنها الفقيه بغية اكتشاف المذهب الاقتصادي الإسلامي يقوم على تجاوز الفهم الشخصي إلى فهم الآخر، أي من الفهم الشخصي الذاتي للنصّ إلى فهم فقيه آخر للنصّ نفسه أو لنصٍّ آخر لم تسعفه أدواته الاجتهاديَّة في الاعتراف به أو الإيمان به[٣٨]، وعندئذٍ لا يكون ذلك تحايلاً على الأحكام، بل هو مشروع قراءة فقهيَّة منجزة، أسهم بها غير فقيه، وهو ما يدعو له «حرك» نفسه، وبما سمَّاه «الاجتهاد الجماعي»! فهل نسي؟!

هذا البحث نفسه كان سبباً لوقوع زميله «كمال» في المغالطة المشار إليها، فقد كتب: «ويفرّق الكاتب في منهجه بين المذهب والعلم والقانون «الفقه»، ويستعير التقسيم الاشتراكي للمجتمع إلى بناء فوقي، وبناء تحتي، فالبناء التحتي هو المذهب، والبناء الفوقي هو النظام الممثّل في العلم والقانون. والنظام ينبثق من المذهب، فعلى البناء التحتي يقوم البناء الفوقي، فالأساس أولاً، ثمَّ التفريعات والقاعدة، ثمَّ البناء، ولكنّ الاكتشاف لا بدَّ أن يبدأ من التفريعات ـ ليظهر المذهب ـ أي نبدأ من النصوص الجزئيَّة في التشريع، لنصل إلى القاعدة الكليَّة في المذهب، التي تحكم ـ بعد ذلك ـ على النُّصوص الجزئيَّة»[٣٩].

وهنا يجب أن نتغافل عمَّا سمَّاه بالتأثيرات الاشتراكيَّة أو استعارة التقسيم الاشتراكي للمجتمع، فهو لا يستأهل التعليق.

أمّا قوله بأنَّ الاكتشاف لا بدَّ من أن يبدأ من التفريعات، فهو أمرٌ لا خلاف فيه، وهو ما أشار إليه الشَّهيد الصَّدر نفسه[٤٠]، إنّما ركّز على تجاوز تجميع هذه الفروع (الأحكام) إلى دراستها بوصفها جزءاً من صيغةٍ عامَّة مترابطة[٤١].

٣ ـ وفي البحث المشار إليه آنفاً أشار الشَّهيد الصَّدر إلى صعوبة اكتشاف المذهب الاقتصادي لما يكتنف عمليّة الاجتهاد نفسها من صعوبات وتحدّيات كبيرة بسبب بُعدنا عن النصّ الشرعي زمنياً وتطبيقيّاً، علاوةً على طروء العناصر الدخيلة التي قد تسبب الضبابيّة في فهم النصّ والتحقُّق من ثبوتها ونسبتها إلى الشارع المقدَّس.

وهذا ما بحثه الشَّهيد الصَّدر في فصلٍ استوعب صفحات كثيرة، واشتمل على دقائق علميَّة طريفة جداً، تُنبئ عن تجربة اجتهاديّة شخصيّة تضجّ بالحيويّة والإبداع والابتكار.

وقد نبَّه الشَّهيد الصَّدر في هذا الفصل بما يمكن تلخيصه في مسألتين: الأولى، ما أسماه بالصُّعوبات التي تعترض الفقيه في الوصول إلى نظريّة متجانسة متكاملة بسبب بعض التحدّيات الاجتهاديَّة من وجود نصٍّ غير متناغم مع المجموعات التي شكَّلت الخليط المتجانس من الأحكام، أو من تفسير شخصي لبعض النصوص منع من الوصول إلى نظريَّة متكاملة. واقترح الشَّهيد الصَّدر لتجاوز هذه الإشكاليّة، بالتعويض عن الاجتهاد الشخصي باجتهادٍ فقهي آخر، لفقهاء آخرين، يمكن أن يكون فهمهم الحلقة المفقودة، التي تصل بهذه المجموعات المتَّسقة من الأحكام إلى بناء نظريٍّ متجانس. والثانية، ما أسماه بضرورة الذاتيّة في الاجتهاد، وذلك لأنَّ كلّ ما يمكن أن يقدِّمه الفقيه من تصوُّرات فقهيّة فهو لا يعدو أن يكون فهماً شخصيّاً ذاتيّاً، ولكنَّه في الوقت نفسه مشروع، لأنّه ينتسب إلى الشريعة طالما أنّه استهدى منهجها واقتفى آثارها الشاخصة.

هذا البحث لم يرق لكاتبنا «حرك» فذكر في ما ذكر: «.. إنّنا لا نضمن باعتراف الكاتب ـ أنَّ أيّاً من هذه الصُّور الاجتهاديّة، سيحالفها التوفيق في التعبير عن المذهب الاقتصادي للإسلام ـ كما يجب أن نعرفه، ومن حسن الحظ أنَّ الكاتب قد سجَّل اعترافه هذا بكلّ وضوح»[٤٢]. فنقل بعض الفقرات من «اقتصادنا» ثمَّ كتب معلّقاً:

«وبالطبع فلنا أن نختلف حول هذه العبارات، وأن نتحفَّظ على مدلولها، الذي يبيح لأيِّ مجتهد اكتشاف مذهب غير منطبق على واقع المذهب الاقتصادي ويجيز قبوله منه»(٤٣).

وهذه اللغة تشي بمفارقاتٍ عديدة على مستوى الفهم العلمي للاجتهاد وأصوله وأدواته، وطبيعة نتائجه، وإلاّ فهل يجزم الفقيه ـ جزماً قاطعاً ـ بصحَّة نتائج اجتهاده ونسبتها إلى الشارع نسبة لا لبس فيها على الإطلاق، وبضرسٍ قاطع، وفي جميع تفاصيلها؟! وإذا كان الأمر كذلك فلم يختلف الفقهاء في المذهب الواحد، فضلاً عن المذاهب الإسلاميَّة على تنوُّعها واختلافها وتعدّد قراءاتها للنصوص؟!

وتتملَّكنا الدهشة ـ على أشدّها ـ حينما يستغرب «حرك» من حريَّة المجتهدين والفقهاء في اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام، ويتساءل بتحفّظٍ عن مدى صحَّة ما يقوله الشَّهيد الصَّدر من إمكانيَّة ذلك! لأنَّنا لا نعرف ما هو رأي «حرك» بالضبط في هذه المسألة؟! فهل هناك ما يمنع المجتهدين من ذلك، ولم اعتبرناهم مجتهدين إذاً؟! وما هي الطريق للوصول إلى تجاوز هذه الإشكاليَّة؟! أليست هي إشكاليَّة قائمة وأمر واقع؟!

وعلاوةً على ذلك، فقد اشتملت عبارات «حرك» على ما يوحي بسوء الفهم، لأنَّه كتب في تعليقه: «فلنا أن نختلف حول هذه العبارات، وأن نتحفَّظ على مدلولها، الذي يبيح لأيِّ مجتهد اكتشاف مذهب غير منطبق على واقع المذهب الاقتصادي في الإسلام»، فإنَّه يفترض ـ كما هو ظاهر كلماته ـ أنَّ هناك واقعاً ـ للمذهب الاقتصادي ـ منكشفاً تمام الانكشاف وبما لا يخالطه شكّ، فكيف يحقّ للمجتهد أن يكتشف ما لا ينطبق عليه وما لا ينسجم معه!

وهذا الافتراض يُعبِّر عن مغالطةٍ لا يمكن تصوُّرها ـ إطلاقاً ـ لأنَّ الواقع الاقتصادي هذا لو كان منكشفاً بهذه الدرجة من الانكشاف، فلماذا يدأب الفقهاء والمجتهدون، ويبذلون الجهد في اكتشافه أو محاولة اكتشافه؟!

أمَّا ما هو السبيل ـ عندئذٍ ـ لتجاوز هذه الإشكاليَّة، والوصول إلى أكثر الصور الاجتهاديَّة صدقيَّة وانسجاماً مع الواقع المفترض، فقد تصدَّى الشَّهيد الصَّدر إلى بيان

بعض التحدّيات التي تعترض عمليّة الاجتهاد وشرحها، الأمر الذي يمكن أن يؤدّي بها إلى تنكُّب الطريق والخروج عن جادّة الشريعة ممّا رسمته، وفقاً لقواعدها وثوابتها، وهو ما دلَّ عليه النصّ الصحيح والصريح[٤٤].

رابعاً: التشريع النَّبوي

ومن المقولات الفكريّة التي سجَّل «حرك» تحفّظه عليها ما سمّاه بموقف الشَّهيد الصَّدر من التشريع النَّبوي، وذلك لتصنيفه السنَّة النَّبويَّة الشريفة إلى ما كان صادراً عن النَّبيّ ﷺ بوصفه حاكماً ووليّاً، فلا يكون له إطلاق زماني، بل هو تدبير وحكم وإدارة، لا بدَّ من أن تُلحظ فيه الحيثيّات التي دعت إلى إصداره، وبين ما كان صادراً عنه ﷺ بوصفه نبيّاً، فيكون من التشريع الأبدي الذي له من الإطلاق «الأزماني»، الذي لا يختصّ بزمن من دون زمن، ولا يختصّ بمكان من دون آخر..

كتب «حرك»: «يفرّق باقر الصَّدر بين الأحكام الصادرة عن النَّبيّ ﷺ بوصفه نبيّاً، والأحكام الصادرة عنه بما هو وليٌّ للأمر، وهذه فكرة قديمة، قيل بها ـ من قبل ـ مراراً، وشكّلت تحدّياً خطيراً أمام الباحث المسلم... ففي غياب تصنيف نبوي صريح في هذا الشأن، سيختلف معيار كلّ مجتهد في الحكم على النصوص النَّبويّة، ووضع الأحكام في الصنف الصحيح لها: كأحكام ولاية أو كأحكام تشريع. وقد دخل هذا المدخل بغير علم ولا دراية ولا ورع كثيرون، وهلك من هلك في تعطيل أحكام ونصوص. وقد رأينا بعضهم مؤخّراً يعطّلون أحكاماً من القرآن الكريم نفسه ومن السنَّة المطهَّرة، بهذه الطريقة، فتحدَّثوا مثلاً عن خصوصيَّة الحجاب بالعصر النَّبويّ... وتحدَّثوا عن قطع يد السارق، فجعلوه من أحكام الولاية الخاصَّة بزمان النُّبوَّة الأوّل، وساوى البعض بين الذكر والأنثى في الميراث لاختلاف الظروف عن عصر التشريع... وسمعنا من يتَّهم صيام رمضان بتعطيل الإنتاج... فإنّنا لا نعتقد أنّ باقر الصَّدر يقصد إلى شيء من ذلك، ولكنَّه قد أخطأ خطأً فاحشاً، حين تساهل فقبل ـ من حيث المبدأ ـ هذه التَّفرقة بين الأحكام النَّبويَّة، وحين اعتمد في منهجه على القول بخصوصيَّة بعضها بعصر الرَّسول الأوَّل... وهكذا تتبدَّل المواقع فيُهاجم الصَّدر من يلتزمون بالنَّص الشرعي، ويتعرَّض لهم، في حين يوافق القائلين

باختلاف الظروف، مع ما في ذلك من مخاطر، فبالظروف التي تغيَّرت تغيُّراً شاسعاً، يمكن تحريف كلّ حكم، حتَّى الخمر، يمكن أن يقال بإباحتها، إذا تطلَّب واجب المجاملة الاجتماعيَّة ذلك أو مصلحة الوحدة الوطنيَّة. . . حتَّى الميسر، الذي يعتبره الصَّدر من الأحكام الشرعيَّة العامَّة، الثابتة في كلّ زمان ومكان، يمكن أن يدَّعي إباحته مجتهد آخر لمجرَّد اختلاف صورته، فشهادات الاستثمار. . . هي صورة من صور الميسر. . . وهذه ـ بالذات ـ هي النقطة الأساسيَّة التي يستند إليها المناهضون لدعوة تطبيق الشريعة الإسلاميَّة، والملاحقون للمسلمين بشتى أساليب المكر والكيد، إن لم يكن بأنواع البطش والقهر»[٤٥].

ويرد النقد نفسه عند «كمال»، إذ أنَّه نعى على الشَّهيد الصَّدر «استخدام أُسلوب التفرقة بين السنَّة التبليغيَّة الملزمة، والسنَّة التطبيقيَّة، التي لا تلزم كلّ عصر، لمحاولة تبرير تخطِّي القاعدة الكليَّة للنصّ الجزئي»[٤٦]، ورأى كمال أنَّ هذه الطريقة «تصطدم مع أصل أهل السنَّة بإعمال النصّ، حتى تظهر قرينة تبيّن أنَّه خصوصيَّة، ويستخدمون في ذلك قواعد الصحَّة والضعف، والناسخ والمنسوخ، والراجح والمرجوح، وهذا فرق بين أسلوب الالتزام بالنصّ، والهروب منه»[٤٧].

وكتب «كمال» في موضع آخر: «والثابت المعروف عند أهل السنَّة أنَّهم يرون هديه ﷺ واجب الاتّباع في كلّ شيء إلاَّ ما خصَّه الدليل من صفات خلقيَّة وأفعال جبليَّة، أو قام الدليل على أنَّه من خصوصيَّاته ﷺ، فكلّ ما بيَّنه النَّبيُّ ﷺ شرع يجب اتِّباعه، سواء كان بياناً في أمور الدِّين، أم في أمور الدُّنيا، وسواء أكان في القضاء، أم في الفتيا. . والصَّحابة والتابعون وأئمَّة المجتهدين، لم يعرف عنهم في مناقشاتهم أو مواطن خلافهم، ردّ لسنَّة من سنن رسول الله ﷺ بهذه الحجَّة، التي يراد بها أن تكون قاعدة، تحجب قطاعاً ضخماً من سنَّة رسول الله ﷺ في الأمور السياسيَّة والاقتصاديَّة والاجتماعيَّة»[٤٨].

ولا أظنني بحاجة إلى تذكير «حرك» و «كمال» بما يُعرف عند الأصوليين بالسّياسة الشرعيَّة وما عُلم عندهم من أنَّ سنَّة النَّبيِّ ﷺ ليست كلُّها تشريعاً، بل منها ما هو تدبير وإدارة، بل بالغ إخواننا، أهل السنَّة، فكتبوا عمَّا سمّوه بـ «اجتهاد الرَّسول» كما أنّي لست بحاجةٍ إلى تذكيرهما بما سمّاه الأصوليّون من أهل السنَّة

بقاعدة «لا ينكر تغيُّر الأحكام بتغيُّر الأزمان»، فضلاً عن بحثهم في تعارض المصالح المرسلة مع نصوص الشريعة.

وعندئذٍ لا أكون بحاجةٍ إلى المناقشة في ما ذكراه من نقدٍ للشَّهيد الصَّدر، وهما يذودان عن السنَّة النَّبويَّة الشريفة، وكأنَّ الشَّهيد الصَّدر في مقام تفويتها وتعطيل أحكامها، إلى درجةٍ يبالغ فيها «حرك» وهو يسرد الأمثلة على محاولات هذا التعطيل، بلغ في ما بلغ إلى حدِّ إمكانيَّة تحليل الخمر، وإن كان قد خفَّف من ثمَّ من لغته تجاه الشَّهيد الصَّدر، وهو يعرف أنَّ مثل هذه اللغة ممَّا لا يمكن تصديقها، وهو يتحدَّث تجاه فقيه كبير يُعرف بجلالة قدره وسعة اطِّلاعه وطول باعه في الأوساط الإسلاميَّة كلِّها.

على أنَّ «حرك» وزميله يعترفان بصحَّة هذه القاعدة ـ من حيث المبدأ ـ وأنَّ هناك نوعين من السنَّة الشريفة، منها ما هو مطلق شامل وهو ما صدر عنه ﷺ بوصفه نبيّاً، وما ليس كذلك، لأنَّه صدر عنه ﷺ بوصفه حاكماً.

فقد ذكر «حرك»[٤٩] أنَّه موقف صحيح، إلاَّ أنَّه محفوف المخاطر على حدِّ تعبيره، وهو ما ذكره «كمال» أيضاً، وإن كان بلغة أخرى ملتوية، ممَّا ذكره من الخروج عن الإطلاق والشموليَّة بالقرينة[٥٠].

وإذا كان الأمر كذلك، فلم هذه المغالطات؟! ولم هذه التعليقات الرنَّانة، وهي تظهر بمظهر الدفاع عن الشريعة؟!

أمَّا التذرُّع بالمخاطر؛ فهو لا يكفي في نقد المقولة بهذه الطريقة، وإلاَّ فهل يمكن مهاجمة حركة الاجتهاد والمجتهدين بحجَّة المخاطر التي يمكن أن تكتنف مثل هذه العمليَّة الخطيرة؟!

وعلاوةً على ذلك، فإنِّي أجد «حرك» وزميله بعيدين عن النصّ الأصلي في «اقتصادنا» وكأنَّهما لم يطَّلعا عليه، أو اطَّلعا عليه بالوساطة، وإلاَّ فما تفسير عدم متابعتهما لأفكار الشَّهيد الصَّدر وقراءتها بتأنٍّ وإمعانٍ؟!

ونذكِّر أن الشَّهيد الصَّدر، وإن لم يكن بصدد المعيار الذي يتم وفقاً له التمييز بين ما هو تشريعٌ وبين ما هو تدبير وحكم ولاية، إلاَّ أنَّه لم ينس ـ بل ولم يغفل ـ

الإشارة إلى ذلك، فذكر في موضع: أنَّ صيغة النصّ نفسه، وما يناظره من نصوص[٥١] يمكن أن يحدِّد أو يعيِّن كونه ينتمي إلى هذا الحقل أو ذاك، وذكر في موضع آخر: أنَّ وضوح الموقف الفقهي لدى الفقهاء يُمكن أن يحدِّد المراد من النصّ، وأنَّه ممَّا يندرج في هذا الإطار أو ذاك[٥٢].

وعلى هامش الحديث عن موقف الشَّهيد الصَّدر من السنَّة يحسن أن نشير إلى مسألتين وقع فيهما «حرك» موقع الالتباس وسوء الفهم.

المسألة الأولى: في مسألة ما يسمَّى بدليل «التقرير» لسلوك معيَّن أو جماعي من النَّبي ﷺ، فإنَّ سكوته ﷺ عن الفعل وعدم استنكاره يدلّ على رضاه. وقد ذكر الشَّهيد الصَّدر تمثيلاً له، فقال: «.. كما إذا شرب أحد الفقاع أمام النَّبيِّ ﷺ فسكت عنه، فإنَّ هذا السكوت يكشف عن جواز شربه في الإسلام..»[٥٣].

ومن الطَّريف أن يقع هذا المثال موقع استغراب الكاتب «حرك» فيكتب: «وبغضِّ النَّظر عن توقّفنا في قبول حديث الفقاع...»[٥٤] ويظهر أنَّه لم يعد يميِّز بين الحديث والمثال؟!

لكنَّ الأهمّ من ذلك، أنَّ الشَّهيد الصَّدر اشترط للاستدلال بـ «التقرير» عدَّة شروط، وهي[٥٥]:

أوَّلاً: يجب التَّأكُّد من وجود ذلك السُّلوك تاريخيّاً في عصر التَّشريع، إذ لو كان السلوك متأخِّراً زمنيّاً عن عصر التَّشريع، لم يكن سكوت الشريعة عنه دليلاً على رضاها به، وإنَّما يستكشف الرِّضا من السكوت، إذا عاش السلوك عصر التشريع.

ثانياً: يجب التَّأكُّد من عدم صدور النَّهي من الشريعة عن ذلك السلوك، ولا يكفي عدم العلم بصدوره، فما لم يجزم الباحث بعدم صدور النهي، ليس من حقِّه أن يستكشف سماح الإسلام بذلك السُّلوك، ما دام من المحتمل أن تكون الشريعة قد نهت عنه.

ثالثاً: يجب أخذ جميع الصِّفات والشُّروط الموضوعيَّة المتوفِّرة في ذلك السلوك بعين الاعتبار، لأنَّ من الممكن أن يكون لبعض تلك الصفات والشروط أثر في السماح بذلك السُّلوك وعدم تحريمه، فإذا ضبطنا جميع الصِّفات والشروط ـ التي

كـانت تكتنـف ذلـك السُّلوك الذي عاصر التشريع، أمكننا أن نستكشف من سكوت الشريعة عنه سماحها بذلك السلوك ـ متى ما وجد ضمن تلك الصِّفات والشروط التي ضبطناها.

وقد كتب «حرك» متحفِّظاً على ما ذكره الشَّهيد الصَّدر وتحديداً الشرط الأوّل: «ولا نجد استقامة لهذا المعنى، إلاَّ إذا أمكن تصوّر عصر النُّبوَّة منقسماً إلى عصرين: عصر التشريع، وعصر التقرير! ولكن بما أنَّ أحداً ـ حسب علمنا ـ لم يقل بذلك، فلا يبقى أمـامنا إلاَّ أن نفهم السلوك المذكور هنا تقريراً من إمام آخر بعد عصر النُّبوَّة، فالشيعة تعطي للأئمَّة حقَّاً في التشريع.. ولكن يبقى هذا التناقض ماثلاً في الحديث عـن وجـود دليل شرعي بالتقرير في غير عصر التشريع وجعل ذلك سبباً في رفضه، فلم الحديث ـ أصلاً ـ عنه باعتباره دليلاً شرعيّاً؟!»[٥٦].

لكنّ تحفّظه ليس في محلّه على الإطلاق، وذلك لجهات: **الأولى**: أنَّ «حرك» لا يدرك مغزى كلام الشَّهيد الصَّدر، وذلك لأنَّ الشَّهيد لا يفترض عصرين كما يقول «حرك»، بل هو يفترض أنَّ السكوت الذي يُعدُّ إمضاءً هو السكوت الذي يزامن الفعل ويُعاصره، ليقال سكت عنه، وأمَّا إذا كان الفعل لاحقاً لعصر النَّبيِّ ﷺ أو لزمن وجـود النَّبيِّ وحياته ﷺ فلا معنى للقول بأنّه ﷺ سكت عنه: لأنّه فعل لم يره ولم يحصل أمامه وبمرأى منه وبمسمع.

ولا ندري هل يحتاج إدراك هذا المعنى إلى عبقريّة مفرطة؟!

والثانية: أنَّ قـولـه بـاستلـزام هـذا الشرط افتراض عصرين أحدهما للتشريع، وثانيهمـا للتقـريـر غـريبٌ جـدّاً، لأنَّ التقـريـر من التشريع نفسه، ولكنّه يتّخذ صيغةً مختلفـةً عـن القـول والفعـل. وفضلاً عن ذلك، فإنَّ تصوُّره للتقرير وفقاً لما سمَّاه باعتقاد الشيعة بحقّ الإمام في التشريع، فيكون التقرير لاحقاً لعصر التشريع، أي من الإمام الذي يلحق عصر النُّبوَّة، فإنَّه هو الآخر غريب جداً، لأنَّ هذا الشرط نفسه ممَّا يلزم اعتباره في إمضاء الإمـام نفسه، فيقال إنَّ سكوت الإمام الذي يُعدُّ إمضاءً، ثمَّ يستكشف منه الحكم الشرعـي، لا بـدَّ مـن أن يكون الفعل المسكوت عنه في عصر الإمام ووجوده، ليقال عنه إنَّه سكت عنه.

والثالثة: إنَّ قوله: «فالشيعة تعطي للأئمَّة حقّاً في التشريع . .» ليس صحيحاً على إطلاقه، وبخاصَّة عند السَّيِّد الشَّهيد الذي يرى «انتهاء عصر التشريع بانتهاء عصر النَّبيِّ ﷺ، وأنَّ الأحاديث الصادرة عن الأئمَّة المعصومين ليست إلاَّ بياناً لما شرَّعه النَّبيُّ ﷺ من الأحكام وتفاصيلها»(٥٧).

كما سجّل «حرك» تحفّظه على الشرط الثاني ممَّا ذكره الشَّهيد الصَّدر، فكتب: «ولا نفهم القدر الذي يستطيع به الباحث أن يجزم هذا الجزم، فهل تكفي كتب الفقه والتَّفسير والحديث في معرفة ذلك، أم أنَّ احتماليّة أن تكون الشريعة قد نهت عنه، تستمرُّ قائمة رغم خلوّ هذه الكتب عن ذلك النهي؟ لأنَّ الصَّدر يوجب التأكُّد من عدم صدور النهي، وهذا مستحيل، لأنَّ الباحث قد يستطيع التأكُّد من صدور النهي، ولكنَّه لا يستطيع ـ أبداً ـ أن يتأكَّد من عدم صدوره»(٥٨).

ولا ندري كيف يمكن أن يجزم «حرك» بأنَّ النَّبيَّ ﷺ أقرَّ فعلاً ما فرديّاً أو جماعيّاً، وهو لا يجزم بعدم النهي عنه ﷺ؟ فهل يُعَدّ خلو كتب الفقه والتفسير والحديث قرينة على عدم صدور النهي؟! كيف ونحن نعرف بالوجدان أنَّ أموراً كثيرة حصلت وقد خلت منها الكتب لسبب أو لآخر، بل هل وصلنا جميع الكتب، وفي هذه الحقول جميعها؟!

نعم، يختلف الأمر بين مسألة وأخرى، فإنَّ مسألة إبتلائية يكثر وقوع الناس فيها، ومن المسلمين على اختلاف مشاربهم وتنوّع اتجاهاتهم، قرينة قطعيّة على عدم صدور النهي، لأنّه لو كان صدر نهي من هذا القبيل، فإنَّ الدواعي قائمة وكثيرة، بل وبعضها يستدعي بعضها الآخر، على نقل هذا الموقف الذي يتمثَّل في النهي.

ولذلك فما ذكره من استحالة الجزم بعدم صدور النهي ليس في محلّه، وهو يشي بعدم الخبرة وعدم الاطّلاع على مسائل الفقه وغيره.

كما أنّه يخلط بين هذا الموقف وبين ما يمكن أن يُصار إليه الموقف الفقهي تجاه المسألة ـ أيّة مسألة ـ في وقتٍ لا يجزم فيه بعدم صدور النهي فيها، لأنَّ المسألة ـ عندئذٍ ـ ستكون محكومة للقواعد الأصوليّة والفقهيّة في الحالات التي يكتنفها الغموض، وما إذا كان الموقف الفقهي فيها هو الاحتياط أو البراءة، الحليّة أو الحرمة . . .

ولم يسجِّل «حرك» تحفّظه على الشرط الثالث، إلاّ بلحاظ ما يدَّعيه من ضرورة الوقوف على معيار دقيق، يتمّ وفقاً له التمييز بين ما هو سلوك مقيَّد بظرفٍ ما، وبين ما ليس كذلك. . . وهذه الدَّعوى ليست ذات شأن، لأنَّ التَّأكيد عليها ـ مع توضيح الشَّهيد الصَّدر ـ لا يأتي بجديد.

والمسألة الثانية: فيما أشار إليه الشَّهيد من الواقع الذي وصلت إليه الأحكام الشرعيَّة، من حيث وضوح أدلَّتها وصراحة دلالاتها من جهة، ومن حيث قطعيَّة صدورها، فنبَّه إلى أنَّ الكتاب الكريم ـ ولا إشكال ـ قطعيُّ الصُّدور، على خلاف الواقع الذي يكتنف السنَّة الشريفة إذ أنَّ معظمها ظنيُّ الصدور. ومع ذلك فإنَّ دلالات القرآن أيضاً ظنيَّة في الغالب. ومع هذه الإشكاليات تنشأ التحدِّيات التي تكتنف عمليَّة الاجتهاد. . .[٥٩].

هذه الإشارة لم ترق لكاتبنا «حرك» فكتب بامتعاضٍ شديد: «فإلى أيِّ هاوية سحيقة نُلقي بجهد فقهاء المسلمين عبر العصور، وإلى أيِّ مصيرٍ مجهولٍ ندفع بأحاديث الرَّسول ﷺ حين نثير حولها كلّ هذه الشكوك والهواجس؟! أو حول خمسة وتسعين في المئة منها، يرى الصَّدر أنَّ المسلمين متَّفقون على عدم الثِّقة في وضوحها وضرورتها وصفتها القطعيَّة؟! أليست هذه إحدى السقطات الكبرى في الكتاب؟»[٦٠].

وحماسة «حرك» بلا إشكال مشكورة، وموقفه يُحمد له، إنَّما هذه الشعارية لا تغيِّر من الواقع شيئاً، لأنَّ «حرك» إن كان من الباحثين في الحقل المعرفي الإسلامي لا إشكال يعرف أنَّ الواقع هو كما يقول الشَّهيد الصَّدر، وإلاَّ لماذا اختلف المسلمون وحتَّى في المذهب الواحد، وضمن التيَّار الفكري الواحد أيضاً؟!

خامساً: منطقة الفراغ

ذكر الشَّهيد الصَّدر أنَّ المذهب الاقتصادي في الإسلام يشتمل على جانبين: أحدهما، قد مُلئَ من قبل الإسلام بصورة منجزة، لا تقبل التغيير والتبديل. والآخر، يشكّل منطقة الفراغ في المذهب، قد ترك الإسلام مهمَّة ملئها إلى الدَّولة أو وليّ الأمر، يملؤها وفقاً لمتطلَّبات الأهداف العامَّة للاقتصاد الإسلامي ومقتضياتها في كلِّ زمان[٦١].

وذكر[٦٢] أنَّ ذلك لا يدلّ على نقصٍ في الصورة التَّشريعيَّة، إو إهمالٍ من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث، بل يعبِّر عن استيعاب الصورة، وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة، لأنَّ الشَّريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعني نقصاً أو إهمالاً، وإنَّما حدَّدت للمنطقة أحكامها بمنح كلّ حادثة صفتها التشريعيَّة الأصيلة، مع إعطاء وليّ الأمر صلاحيَّة منحها صفة تشريعيَّة ثانويَّة حسب الظروف.

هذه الفكرة كانت محلّ استنكار «حرك» فكتب: «يستحدث باقر الصَّدر مقولة وجود الفراغ في التشريع الإسلامي للاقتصاد. . . فكأنَّ المقصود من القول بوجود منطقة الفراغ هو التأكيد على صلاحيَّة الإسلام العظيم لكلِّ زمانٍ ومكان. . . وهذه نيَّة حسنة نباركها، ونسعى إلى تأكيدها. . . ذلك أنَّ صلاحية الإسلام لكلِّ زمان ومكان تعني ثراءه بالتوجيهات الأساسيَّة، التي تغطِّي كلّ مستحدثات العصور بشرط الاجتهاد في استنباط الأحكام الجديدة من أصولها الإسلاميَّة العتيدة دون تفريط في شيء من مقتضيات هذه الأصول الشرعيَّة. . . فصلاحيَّة الإسلام لكلِّ زمانٍ ومكان دليل ثراء تشريعي، وليست دليل فراغ تشريعي. ونحن لا نقدر ـ أبداً ـ على التسليم بوجود فراغ في التشريع، لأنَّ الأمور المستحدثة التي لا نصَّ فيها قد بلغنا أمر المشرِّع بالاجتهاد في معرفة أحكامها، على ضوء مقاصد الشريعة العامَّة. . . وفي الحقيقة لا ندري ـ على وجه اليقين ـ ما السرّ، الذي دفع الصدر إلى التَّورط في إطلاق تسمية «منطقة الفراغ» التي يبدو أنَّه قد أحسَّ بما تعنيه من إيحاءات، فحاول تبييض صفحتها فَلِمَ غيَّر القول بأنَّ منطقة الفراغ ليست نقصاً في الصورة التشريعيَّة. . . وهو دفاع عديم الجدوى عن اختراعه في ظلِّ إصراره على قصده في معارضة النصوص بالحوادث، وإطلاق سلطة وليّ الأمر في إبطال الأحكام الشرعيَّة. . .»[٦٣].

والظاهر من عبارات «حرك» أنّه يختلق الإشكال على الشَّهيد الصَّدر اختلاقاً، لأنَّه في الحقيقة لا يستنكر وجود مساحة لم يُغطِّها النصّ التشريعي الإسلامي بشكل مباشر، ولذلك أكَّد على أنَّها ممَّا يمكن تغطيتها بالاجتهاد وفقاً لما سمَّاه بالمقتضيات الشرعيَّة.

وعندئذٍ يحقّ لنا التساؤل عن الفرق (الفارق) بين ما يذكره وما أشار إليه الشَّهيد

الصَّدر من تغطية هذه المساحة وفقاً للمقتضيات الشرعيَّة والأهداف الإسلاميَّة التي حدَّدتها العناوين الشرعيَّة الأصيلة.

نعم، الفرق هو أنَّ «حرك» لا يميِّز بين الاجتهاد وإعطاء الصُّورة التَّشريعيَّة للمستجدَّات من المسائل، وبين «التدابير» التي لا تكتسب صفة التَّشريع أصلاً، وإن أُعطيت صفة التشريع، فهي صفة ثانويَّة، وهو ما أشار إليه الشَّهيد الصَّدر نفسه[٦٤].

أمَّا ما ذكره «حرك» تعليقاً على ما نبّه عليه الشَّهيد الصَّدر ودفعه لتوهّم طروء النقص على التشريع الإسلامي، إذ ربط «حرك» بين مقولة «منطقة الفراغ» وبين ما أسماه بإطلاق سلطة وليّ الأمر في إبطال الأحكام الشرعيَّة ممَّا نسبه إلى الشَّهيد الصَّدر، فهو غير صحيح على الإطلاق، لأنَّ الشَّهيد الصَّدر لم يدع الفرصة لتوهّم من هذا القبيل، إذ ذكر أنَّ سلطة وليّ الأمر مقيَّدة بالتشريع الإسلامي، ممَّا هو من الثوابت التَّشريعيَّة، والعناوين الأوَّليَّة الأصيلة، والأهداف الإسلاميَّة، ومقتضيات العدالة الاجتماعيَّة التي يتبناها الإسلام، فلا يجوز له ـ ولا يحقّ له ـ أن يُحلَّ حراماً، ولا يمنع واجباً. . .[٦٥].

نعم، ربَّما يستشكل على التسمية وذلك لبعض الإيحاءات، غير أنَّ تحديد المراد من هذا الاصطلاح يدفع بهذه الإيحاءات ويلغي مثل هذا التوهُّم ممَّا أشار إليه «حرك».

سادساً: الاقتصاد جزء من كلّ

تحت عنوان: «الاقتصاد الإسلامي جزء من كلّ» ذكر الشَّهيد الصَّدر أنّه يجب أن لا ندرس الاقتصاد الإسلامي «مجزَّأً بعضه عن بعض»[٦٦] أو ندرسه «بوصفه شيئاً منفصلاً، وكياناً مذهبيَّاً مستقلاً عن سائر كيانات المذهب: الاجتماعيَّة والسياسيَّة الأخرى.. وإنَّما يجب أن نعي الاقتصاد الإسلامي ضمن الصِّيغة الإسلاميَّة العامَّة التي تنظِّم شتى نواحي الحياة في المجتمع»[٦٧].

وذكر الشَّهيد الصَّدر أنَّ الإسلام «اشترع نهجه الخاصّ به، وجعل منه الأداة الكاملة لإسعاد البشريَّة، على أن يطبَّق هذا النهج الإسلامي العظيم في بيئة إسلاميَّة، قد صبغت على أساس الإسلام في وجودها وأفكارها وكيانها كلّه، أن يطبق كاملاً غير

منقوص يشدُّ بعضه بعضاً، فعزل كلّ جزء من النهج الإسلامي عن بيئته ـ وعن سائر الأجزاء ـ معناه عزله عن شروطه التي يتاح له في ظلّها تحقيق هدفه الأسمى، ولا يعتبر هذا طعناً في التوجيهات الإسلاميَّة، أو تقليلاً من كفاءتها وجدارتها بقيادة المجتمع، فإنَّها في هذا بمثابة القوانين العلميَّة، التي تؤتي ثمارها متى توافرت الشروط التي تقضيها هذه القوانين»[٦٨].

وقد استنكر «حرك» على الشَّهيد الصَّدر هذه المقولة، فكتب: «.. ويبدو هذا تعطيلاً لأحكام الإسلام الاقتصاديَّة في انتظار حاكم أسطوري يتمتع بصلاحيات النَّبيِّ الحاكم، أو بتعبير أقرب إلى المعقول: في انتظار تمكين الإسلام من إدارة المجتمع وفقاً لشريعة الله. وهي مقولة تحمل في إهابها الدَّعوة إلى الإحباط، وتثبيط همم الدعاة إلى إقامة شرع الله خطوة إثر خطوة أو حكماً وراء الآخر، هو الجهد الذي تكلَّل في مجال الاقتصاد، مثلاً بإنشاء البنوك الإسلاميَّة وانتشارها، ونجاحها كبديل إسلامي للبنوك الربويَّة..»[٦٩].

وشاركه زميله «كمال» في هذه الملاحظة النقديَّة!! فلاحظ على الشَّهيد الصَّدر أنَّه يدعو إلى تعطيل العلم والفقه، والاقتصار على المذهب، بحجَّة عدم قيام الإسلام، وغياب الإمام...[٧٠].

وما يذكره الكاتب «حرك» وزميله «كمال» غريب ويثير الدهشة، فكيف ينوي الشَّهيد الصَّدر تعطيل الأحكام الشرعيَّة، وهو بصدد الدَّعوة إلى تنظيم الحياة في ضوء تعاليم الإسلام وأحكامه. ومن الطَّريف تنويه «حرك» بمشروع «البنك اللاربوي» بوصفه بديلاً للبنك الربوي السائد في حياة المسلمين، متناسياً أنَّ أحد أهم المنظِّرين له هو الشَّهيد الصَّدر، في ما كتبه بوصفه مشروعاً فقهيّاً، ونشر بعنوان «البنك اللاربوي في الإسلام».

على أنَّ مراده واضح تماماً من الترابط بين المذهب الاقتصادي والنِّظام الإسلامي ككلّ، فإنَّه بصدد الإشارة إلى أنَّ نتائج النظام الإسلامي في الحقل الاقتصادي لا يمكن أن تكون كاملة في وقت يتمّ فيه تعطيل النِّظام الإسلامي في الحقول الأخرى، وهو ما نقله «حرك» عن الشَّهيد الصَّدر نفسه، ولا ندري لماذا غفل عنه أو تغافل؟!

بـل ذكـر الشَّهيـد الصَّدر صراحةً في مقدِّمة الكتاب: إنَّ هذا الارتباط لا يعني تعطيـل بـعض الأحكـام وتعليقها على بعضها الآخر، فكتب ما نصّه: «يؤكِّد الكتاب دائماً على الترابط بين أحكام الإسلام، وهذا لا يعني أنّها أحكام ارتباطيّة وضمنيّة بـالمعنـى (الأصـولـي) حتـى إذا عطِّـل بـعض تلك الأحكام سقطت سائر الأحكام الأخرى، وإنَّما يقصد مـن ذلك أنَّ الحكمـة التي تستهدف من وراء تلك الأحكام لا تحقق كاملةً دون أن يطبَّق الإسلام بوصفه كلاًّ لا يتجزَّأ، وإن وجب في واقع الحال امتـثـال كـل حكـم بقطـع النظـر عن امتثال حكم آخر أو عصيانه»[٧١]، وهذا ما نقله «حـرك» عن الشَّهيد الصَّدر أيضاً. ولا نعرف ما هو السرّ في هذا الاعتراض وتأكيده، بل واتّهام الشَّهيد الصَّدر بتعطيل الشريعة وأحكامها؟!

هذه هي مجموعة التعليقات التي سجّلها «حرك» وزميله «كمال»، وهي في ما يبدو غريبـة في منطلقاتها، وتفسيرها لبعض أفكار الشَّهيد الصَّدر، إلى درجة ظهرت معها متعسِّفة جائرة، بل وميَّالة إلى الاتهام.

وفضلاً عن ذلك فهي إلتقاطيّة وعجولة، فما إن عثر «حرك» على رأي للشَّهيد الصَّدر يتبنَّى فيه عدم تملّك الأرض إسلاميّاً وفاقاً لبعض الاتِّجاهات الفقهيّة، حتى بـدأت عمليـة التصنيف على أشدّها، فهو متأثِّر بالفهم الاشتراكي تارةً[٧٢]، وأخرى بالخصوصيّة الشيعيّة وبما يتناقض مع أصول فقه السنَّة تارةً أخرى[٧٣].

ولـو أُتيـح لـ «حرك» أن يتريَّث في أحكامه لأدرك أنَّ ما اختاره الشَّهيد الصَّدر فـي هـذه المسـألـة خلاف المشهور في الفقه الشِّيعي الإمامي؛ وله جذور في الفقه الإسلامي عمومـاً، ولا علاقة لهذه المسألة بالتَّصنيف المذهبي، وانتماء هذا إلى فقه أهـل السنَّـة، وانتماء ذاك إلى فقه الشِّيعة. ومعيار من هذا القبيل يفسد العلم قداسته ويسلبه حياده الموضوعي.

على أنَّ القول بعدم الملكيّة الخاصّة للأرض لا يعني التأثُّر بالفكر الاشتراكي، وإلاّ فلمـاذا لا يتهـم «حرك» «أبا الأعلى المودودي» في التأثر بالأفكار الرأسماليّة؟! وهو يتبنَّى بقوّة وبشدَّة الملكيّة الخاصّة.

وعلاوةً على المنطلقات المذهبيّة التي ألقت بظلالها على هذه الملاحظات التي

سجّلها «حرك» وزميله، نجد الكاتبين ـ وفي أحيانٍ كثيرة ـ غير موفَّقين لقراءة أفكار الشَّهيد الصَّدر وفهم مراده من بعض المقولات، إلى درجة أنّهما لا يدركان ـ معها ـ أوضح تلك المقولات وأكثرها بداهةً.

ويحسن أن أختم بما يؤكِّد ما نقول، فقد كتب «حرك» معلِّقاً على ما ذكره الشَّهيد الصَّدر من كون العمل السَّبب الوحيد للكسب: «إنَّ مجرَّد العمل لا يجوز أن يعتبر المبرِّر الوحيد للملكيَّة، وإن كان مبرِّراً أساسيّاً لها، ولكنَّنا لا نلاحظ في «اقتصادنا» إشارة إلى هذه الحقيقة، بل نرى في تركيزه على دور العمل في كسب الملك، مع إهماله لوسائل التملُّك الأخرى كالميراث والهبة والصدقة والزَّكاة نوعاً من التأثُّر بالنَّظريَّات الاشتراكيَّة المعاصرة. .»[٧٤].

وببساطة شديدة إنَّ «حرك»، وهو بصدد قراءة أفكار الشَّهيد الصَّدر، لا يُحسن الإمعان فيها وقراءتها بنيَّة حسنة، وهو سرُّ تورّطه في هذه المفارقات، ووقوعه في مثل هذه المغالطات.

وفي هذه المسألة بالذات لا يُميِّز «حرك» بين أسباب الكسب، وبين أسباب الملك؛ فخلط بينهما دونما وعي بالفرق الفارق، ولذلك تراه ينقل عن الشَّهيد الصَّدر أنَّه يحصر أسباب التكسُّب بالعمل، وينقض عليه بأسباب الملكيَّة!!

وفي الختام يحسن أن أشير إلى أنَّ ما سطَّره «حرك» وزميله «كمال» من نقدٍ! (كما سمَّياه) لكتاب «اقتصادنا» لا صلة له، لا بالفقه السنِّي، ولا بالذهنيَّة السنِّية، سواء ذهنية علماء أهل السنَّة ومفكريهم، أم ذهنيَّة الأوساط الشعبية المثقَّفة، التي تُكبر في الشَّهيد الصَّدر عبقريَّته وإبداعه، فضلاً عن تضحياته المخلصة للإسلام والمسلمين.

الهوامش:

(١) الاقتصاد الإسلامي بين فقه الشّيعة وفقه أهل السنَّة. . نشر دار الصَّحوة للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ. ـ ١٩٨٧م، ص ٥.
(٢) المرجع نفسه، ص ٩.
(٣) المرجع نفسه، ص ٢٤.
(٤) المرجع نفسه، ص ٣٩.
(٥) المرجع نفسه، ص ٣٨.
(٦) المبارك، محمَّد، نظام الإسلام ـ الاقتصاد، ص ٢١، ط طهران، نشر منظمة الإعلام الإسلامي، ١٩٨٥م، ويحسن أن نذكر بملاحظة الشيخ التسخيري على المبارك في ما ذكره، وذلك لاقتصار المبارك نفسه على آراء أهل السنَّة وأحاديثهم، بل اقتصر على آراء ابن تيمية في معظم الأحيان.
(٧) الاقتصاد الإسلامي بين فقه الشيعة وفقه أهل السنَّة، المرجع السابق، ص ٣٧.
(٨) روى البخاري (في صحيحه) عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، قال: لقيني كعب بن عجرة، فقال: ألا أُهدي لك هدية؟ إنَّ النَّبيَّ ﷺ خرج علينا، فقلنا: يا رسول الله، قد علمنا كيف نُسلِّم عليك، فكيف نصلِّي عليك؟ قال: «قولوا: اللهم صلِّ على محمَّدٍ وعلى آل محمَّد، كما صلَّيت على آل إبراهيم، إنَّك حميد مجيد، اللهمَّ بارك على محمَّد، وعلى آل محمَّد، كما باركت على آل إبراهيم، إنَّك حميد مجيد». (باب ٣١ من كتاب الدعوات، حديث رقم ٥٩٩٦، وراجع الحديث الذي يليه. صحيح البخاري، ٥/ ٢٣٣٨ نشر د. مصطفى البغا، دمشق ـ دار القلم، ط أولى ١٩٨١م).
وروى مسلم (في صحيحه) في باب الصلاة على النَّبيِّ عدَّة روايات منها ما رواه أبو مسعود الأنصاري، قال: أتانا رسول الله ﷺ ونحن في مجلس سعد بن عبادة. فقال له بشير بن سعد: أمرنا الله أن نصلِّي عليك يا رسول الله! فكيف نصلِّي عليك؟ قال: فسكت رسول الله ﷺ حتى تمنينا أنَّه لم يسأله. ثمَّ قال رسول الله ﷺ: «قولوا: اللهمّ! صلِّ على محمَّد وعلى آل محمَّد، كما صلَّيت على آل إبراهيم، وبارك على محمَّد وعلى آل محمَّد، كما باركت على آل إبراهيم في العالمين إنَّك حميد مجيد، والسلام كما قد علمتم» (صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب ١٧ حديث رقم ٦٥ وما بعد، ج١/ ٣٠٥، تحقيق محمَّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت).
وروى ذلك النسائي في سننه وابن ماجه، وأبو داود والحاكم في المستدرك، وأحمد بن حنبل، والدارمي، والبيهقي، والدارقطني، والصواعق المحرقة. . (راجع: منتخب فضائل النَّبيِّ وأهل بيته من الصِّحاح الستَّة وغيرها من الكتب المعتبرة عند أهل السنَّة، ص ٣٥٢ وما بعد، نشر مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط بيروت ١٩٩٦).
(٩) حرك، وكمال، المرجع السَّابق، ص ١٢٧.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٩٦.
(١١) المصدر نفسه، ص ١٢٧.
(١٢) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٢، ٣٤.
(١٤) الشَّهيد الصَّدر، محمَّد باقر، اقتصادنا، ص ٣٧٩ وما بعد، ط العشرون، دار التعارف، بيروت ١٩٨٧.
(١٥) الصَّدر، المرجع نفسه، ص ٢٩٥.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٨٥.
(١٧) المصدر نفسه.
(١٨) المصدر نفسه، ص ٦٨٤.
(١٩) المصدر نفسه، ص ٦٨٠ وراجع ص ٦٨٦.
(٢٠) د. البوطي، محمَّد سعيد رمضان، بحث «الشورى في الإسلام ليست ملزمة دائماً»، منشور في مجلَّة «العربي» الكويتية، العدد «٢٦٢»، سبتمبر «أيلول» ١٩٨٠، ص ١٤ ـ ١٧.
(٢١) الشَّهيد الصَّدر، محمَّد باقر، الإسلام يقود الحياة، ص ١٥٣، وراجع ص ٢١ ط دار التعارف، بيروت ١٩٩٠م.
(٢٢) حرك وكمال، المصدر نفسه، ص ٣٤ و٣٥.
(٢٣) الشَّهيد الصَّدر، اقتصادنا، ص ٤٣٦، وما بعد.
(٢٤) راجع: الشَّهيد الصَّدر، الإسلام يقود الحياة، ص ٧٠.
(٢٥) حرك وكمال، المرجع السابق، ص ٣٦.
(٢٦) د. البوطي، مصدر سابق.
(٢٧) د. القرضاوي، يوسف، الاجتهاد في الشريعة الإسلاميَّة، ص ١٨٤، ط الثانية، ١٩٨٩ دار القلم ـ الكويت.
(٢٨) حرك وكمال، المرجع السابق، ص ٤١.
(٢٩) الشَّهيد الصَّدر، اقتصادنا، ص ٢٦.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٢ وما بعد.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٧٣١ وص ٣٩٣.
(٣٢) د. المبارك، المرجع السابق، ص ١٢.
(٣٣) حرك وكمال، المرجع السابق، ص ٤٥ وما بعد.
(٣٤) الشَّهيد الصَّدر، اقتصادنا، ص ٣٦٤.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٧٣ وما بعد.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٦٤، وص ٣٧٤.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٧٢ وما بعد.
(٣٨) المصدر السابق نفسه، ص ٣٩٧ وما بعد.
(٣٩) حرك وكمال، المرجع نفسه، ص ٩٩.
(٤٠) الشَّهيد الصَّدر، اقتصادنا، ص ٣٧٠ وما بعد، وص ٣٨٠.
(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٧٣ وما بعد، وص ٣٩٥ وما بعد.
(٤٢) حرك وكمال، المرجع السابق، ص ٥٢.

(٤٣) المصدر نفسه.
(٤٤) راجع: الشَّهيد الصَّدر، اقتصادنا، ص ٣٨٠ وما بعد.
(٤٥) حرك وكمال، المرجع السابق، ص ٥٣ وما بعد.
(٤٦) حرك وكمال، المرجع السابق، ص ١٠٦.
(٤٧) المصدر نفسه.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ١١٩.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ٥٩.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٠٦.
(٥١) الشَّهيد الصَّدر، اقتصادنا، ص ٣٩١.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٥.
(٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٨٧.
(٥٤) حرك وكمال، ص ٥٨.
(٥٥) الشَّهيد الصَّدر، اقتصادنا، ص ٣٨٧ وما بعد.
(٥٦) حرك وكمال، ص ٥٨.
(٥٧) الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول، تقريراً للبحث الأصولي للشَّهيد الصَّدر، ٧/ ٣٠، ط الرابعة، المجمع العلمي للشَّهيد الصَّدر، قم ١٤٠٥.
(٥٨) حرك وكمال، المرجع السابق، ص ٥٩.
(٥٩) الشَّهيد الصَّدر، اقتصادنا، ص ٣٩٣ وما بعد.
(٦٠) حرك وكمال، ص ٦٣.
(٦١) الشَّهيد الصَّدر، اقتصادنا، ص ٣٧٨.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ٦٨٤.
(٦٣) حرك وكمال، المرجع السابق، ص ٦٤ وما بعد.
(٦٤) الشَّهيد الصَّدر، اقتصادنا، ص ٦٨٤.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٥ وص ٦٨٤.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٩١.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٩١.
(٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٩٣.
(٦٩) حرك وزميله، ص ٧١.
(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٠٦.
(٧١) الشَّهيد الصَّدر، اقتصادنا، ص ٣٢.
(٧٢) حرك وكمال، ص ٧٨.
(٧٣) المصدر نفسه، ص ٨٢.
(٧٤) المصدر نفسه، ص ٨٩.

نظريّة العمل السّياسي عند الشّهيد السّيّد محمّد باقر الصّدر

آية الله السيّد محمّد باقر الحكيم*

كُتب هذا البحث في جمادى الثانية ورجب من عام ١٤٠٨هـ.ق. قبيل الذكرى الثّامنة لاستشهاد آية الله العظمى الصّدر (رض). ولا بد من أن ننبّه إلى أنّ اللّقب العلمي والدّيني، في أوساط الحوزة العلميّة للشّهيد الصّدر، هو «آية الله العظمى»؛ حيث يعدّ هذا اللّقب خاصّاً بالمراجع المعترف بهم، ولكنّنا اقتصرنا في حديثنا على لقب «الشّهيد» لما فيه من بعد معنوي وسياسي، واختصاراً في الحديث.

وقد طُبع هذا البحث في نسخ متعدّدة لا تتجاوز الثّلاثين نسخة، ووزّع على عدد محدود أيضاً، ثم أدخلت عليه بعض التوضيحات، وطبع بهذا الشكل، وتوجد ملاحظات ونقاط تكميلية أخرى سيتمّ درجها في المستقبل إن شاء الله، والبحث إنّما كتب بهدف التّوثيق والأمانة التاريخيّة وتدوين أفكار الشّهيد الصّدر ونظريّاته ومواقفه كما فهمتها ورأيتها عن كثب. وأرجو من الله القبول ومن القارئين والمطّلعين أن ينظروا إليه نظرة موضوعيّة بعيدة عن التحيّز أو الظّنون، والله الموفّق للسّداد، وهو نعم المولى ونعم النصير.

المقدّمة

عندما نريد أن نتناول النّظريّة السّياسيّة عند الشّهيد الصّدر (رض) لا بُدّ من أن نفهم، منذ البداية، المراد من مصطلح «النّظريّة السياسية»؛ حيث يوجد جانبان من البحث في هذا المجال: أحدهما الجانب الذي يرتبط بنظريّة الحكم والدّولة، والآخر الجانب الذي يرتبط بالعمل السياسي الحركي وإطاره العام في المجتمع والأمّة، ولا

---

* رئيس المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق وأحد خرّيجي مدرسة الشهيد الصدر البارزين. والأمين العام لمجمع التقريب بين المذاهب الإسلامية

سيَّما في ظروف، ما قبل قيام الدَّولة الشَّرعية، سواء كانت الدَّولة القائمة كافرة أم إسلاميَّة جائرة.

وفي هذا البحث، نحاول أن نتناول الجانب الثَّاني، ونقصد به نظام العمل السِّياسي، أو الإطار العام للتَّحرُّك السِّياسي في المجتمع الإسلامي لممارسة عمليَّة التغيير والهداية للنَّاس، ضمن الخطوط الثَّابتة والضَّوابط والمقاييس العامَّة والأخلاق الإسلاميَّة التي جاءت بها الشَّريعة والقرآن الكريم.

أمَّا الجانب الأوَّل، فقد كتب فيه الشَّهيد الصَّدر في أواخر أيَّامه ضمن كرّاسات طُبعت تحت عنوان: «الإسلام يقود الحياة»، ولا سيَّما كرَّاس «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء» وكرَّاس «تصوُّر عن دستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة»، وسوف نشير إجمالاً إلى تصوُّراته في هذا المجال.

ونسبة «النَّظريَّة السِّياسيَّة» إلى الشَّهيد الصَّدر نقصد منها ما كان يفهمه في تصوُّر هذا «النِّظام للعمل» و «الإطار العام» للتَّحرُّك في الإسلام والشَّريعة الإسلاميَّة. ويمكن أن نتعرَّف إلى معالم وجهة نظره في هذه النَّظريَّة السِّياسيَّة من خلال مراجعتنا الإجماليَّة للأعمال الفكرية والنَّشاطات السِّياسية التي قام بها، أو أسهم فيها، ومن خلال قراءتنا لأقواله وتصريحاته وبعض محاضراته، وهي كثيرة. ولكن يمكن أن نشير بشكل إجمالي إلى مجموعة منها:

فعلى مستوى الأعمال الفكريَّة يمكن أن نذكر ما دوَّنه الشَّهيد الصَّدر في الكرَّاس الصَّغير الذي تناول فيه أطروحة المرجعيَّة الموضوعيَّة، أو ما كتبه من شرح أسس «الدَّولة الإسلاميَّة»[1]. وكذلك ما دوَّنه في بعض رسائله الخاصَّة حول دلالة آية الشُّورى على أساس الحكم الإسلامي. وكذلك ما دوَّنه في بعض الكرَّاسات التي كتبها، في أواخر حياته، تحت عنوان: «الإسلام يقود الحياة»، مثل كرَّاس «دستور الجمهوريَّة الإسلامية» و «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء»، وكذلك تبنِّيه ـ أخيراً ـ لنظريَّة «ولاية الفقيه» التي يستند فيها إلى التوقيع المعروف المروي عن الإمام الحجَّة (عج)، وهو: «**وأمَّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنَّهم حجَّتي عليكم، وأنا حجَّة الله**»[2].

وعلى مستوى الأعمال والنّشاطات السّياسية، يمكن أن نذكر منها إسهامه في تأسيس «حزب الدّعوة الإسلامية» في أواخر صيف ١٣٧٨هـ/١٩٥٨م. ثم خروجه من الحزب في صيف عام ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م، وأيضاً إسهامه في تأسيس «جماعة العلماء في النجف الأشرف» وإسنادها، وكذلك إسناده لمرجعيّة آية الله العظمى المغفور له الإمام السيّد الحكيم(قده) ومشاركته في مجمل الأعمال السياسيّة التي كانت تتصدّى لها هذه المرجعيّة، وكذلك رعايته للحركة الإسلاميّة في العراق بشكل عام، ثم تصوُّره لتطوُّر المرجعيّة الدينيّة وطيّها للمراحل الأربع التي مرّت بها والتي كانت آخرها مرحلة «القيادة»، ثم تأسيسه لبذرة شورى المرجعيّة في إطار مرجعيّته الخاصّة وطرحه لمسألة فصل العمل المرجعي وجهازه عن العمل التنظيمي الخاص (الحزب) عملياً، ثم تطوّر ذلك إلى فكرة فصل الحوزة العلمية بشكل عام عن العمل التنظيمي الخاص (الحزب) وتصريحاته وفتاواه بهذا الصدد التي تعبّر عن موقف سياسي عملي ينطلق من جذور فكرية، ثم موقفه بعد ذلك من دور التّنظيم الإسلامي في الحركة السياسية العامّة والذي تجسّد بتعيين ممثل له لدى بعض أطراف الحركة الإسلامية، ثم تسليم بعض الأطراف الأخرى لقيادته بعد انتصار الثورة الإسلامية، ومبادرته لتأسيس حركات ومكاتب إسلامية في الخارج وتعيين الممثّلين الوكلاء والعلماء في مختلف المناطق بعد تصدّيه للمرجعية الدينية وقبل ذلك.

لقد كانت حياة الشّهيد الصّدر(رض) زاخرة بالأحداث والمواقف والأعمال والنّشاطات السّياسية والفكريّة، ولذلك يحتاج هذا البحث إلى دراسة مستفيضة وتتبُّع لجميع الأقوال والنّشاطات والكتابات التي دوّنها الشّهيد الصّدر، ولكن من خلال معايشة قريبة لمسيرة أعماله ومواقفه استمرّت لمدة أكثر من أربع وعشرين سنة، أي منذ سنة ١٣٧٦هـ حتى سنة ١٤٠٠هـ التي استشهد فيها (رضوان الله عليه)، وكذلك من خلال مراجعة سريعة لمجمل أعماله، وبذلك يمكن أن نتعرّف إلى تصوُّر إجمالي واضح لنظريّته السّياسيّة[٣].

ومن الواضح أنّ البحث، في هذا الموضوع الشائك، قد يثير بعض التحفُّظات، أو الأسئلة، أو ردود الفعل والانفعالات، لدى هذه الجماعة أو تلك، بسبب متبنّياتها الفكريّة والسّياسية أو مواقفها، مع حرصها على أن لا تبدو بعيدة عن

الشَّهيد الصَّدر، ولكن يبقى من الضَّروري أن نثبت الأفكار والمواقف التي تبنَّاها الشَّهيد الصَّدر، باعتبار ذلك واجباً أخلاقيّاً وعلميّاً وتاريخيّاً، ولذلك نرى ـ انسجاماً مع الظروف التي تعيشها المرحلة السياسية الحاضرة للقضية الإسلامية العراقية والتي نرى أهميّة أن نتجنّب فيها الإثارات ذات ردود الفعل العاطفيّة والنفسيّة ـ أن نتناول هذا الموضوع بالقدر المحدود الواقعي الذي لا يكون على حساب المصالح الأساسية والمبادئ ذات القيمة العملية في حياتنا. وأداءً مني لبعض الحق والواجب والمسؤولية التي أشعر بها تجاه سيّدنا وأستاذنا الشَّهيد الصَّدر(٤).

ولذلك، سوف نحاول ـ قدر الإمكان ـ تجنُّب المناطق الحسَّاسة، أو الأرقام ذات الطبيعة السَّلبية، أو التفسير بالنوايا، ونكتفي بذكر الشواهد التي تؤكِّد النظرية مع قطع النَّظر عن ملابساتها الخارجية أو علاقاتها ذات الطَّبيعة الشَّخصيَّة.

مسار البحث

وأعتقد أنّ البحث لا بدَّ من أن يأخذ مسارين من أجل توضيح الفكرة كما أشرت في البداية.

أحدهما: المسار النَّظري الذي يمكن تتبُّعه من خلال أعمال الشَّهيد الصَّدر الثَّقافيَّة والفكريَّة.

والآخر: المسار العملي الذي تمكن معرفته من خلال تتبُّع الحركة والمواقف السِّياسيَّة للشَّهيد الصَّدر ومراقبتها.

ومن خلال المقارنة والموازنة بينهما، تصبح الفكرة أكثر وضوحاً، ويمكن أن نجد التفسير لبعض المواقف والأفكار التي قد تبدو ـ أحياناً ـ أنّها غير منسجمة أو متناسقة.

وقد كتبت هذه الأوراق ـ على الأكثر ـ اعتماداً على الذَّاكرة والمشاهدات التي عشتها طوال المرحلة السابقة، وأرجو ألاَّ تكون ذاكرتي قد خانتني.

كما أرجو منه تعالى السَّداد والتَّوفيق والقبول، فهو وليُّ التَّوفيق والسَّداد، وهو نعم المولى ونعم النَّصير.

أوّلاً ـ النّظريّة السّياسيّة ـ المسار النّظري

نظريّة الشُّورى والحزب

لقد بدأ الشّهيد الصّدر(رض) تصوُّره للنّظرية السّياسية انطلاقاً من عدة نقاط فقهيّة وعمليّة.

الأولى: إنّ الشّهيد لم يتمّ لديه دليل واضح على صيغة الحكم الإسلاميّ بشكل خاص؛ حيث كتب، في بداية تكوين التصوُّر السياسي، رسالة ناقش فيها جميع الأدلّة التي يذكرها الفقهاء على الصيغة الخاصّة للحكم الإسلامي، سواء روايات ولاية الفقيه المطلقة أم دليل الحسبة وحفظ النظام(٥) الذي كان يراه دليلاً قاصراً عن الوفاء بجميع متطلّبات الدّولة والحكم الإسلامي في العصر الحاضر. وأتذكّر في هذا الصدد، أنه بعد أن دوّن هذه الرّسالة قمت بطرحها على أحد الفقهاء المعروفين في النجف الأشرف، وهو آية الله الشيخ حسين الحلّي، فأعجب بها، وإن لم يكن يتّفق مع الشّهيد الصّدر في نتائجها.

الثّانية: الاستفادة من آية الشُّورى ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشُّورى/٣٨] للدلالة على إمكان إقامة الحكم الإسلامي على قاعدة الشُّورى باعتبار أنّ الحكم وإقامة الدّولة يمثّل أمراً مهمّاً من أمور المسلمين، ولا يمكن تجاهله في مجتمعهم، لأنّ التجاهل يؤدّي إلى تهديد أصل الدِّين، بالإضافة إلى سيطرة الكفّار وعقائدهم على المجتمع الإسلامي.

ولا بدَّ من الالتزام بحكم الأكثريّة في الشُّورى، لأنّ الإجماع في الأمور الاجتماعيّة أمر نادر، وهذا يعني أنّ إقامة الحكم على أساس الشُّورى يعني الرجوع إلى الأكثريّة وإلاّ تعطّلت آية الشورى ولم يكن لها مدلول عملي(٦).

الثّالثة: إنّ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر والدّعوة إلى الإسلام والدِّين من أهمّ الواجبات الإسلاميّة، ولمّا لم تكن هناك طريقة محدّدة وإطار سياسي عام مشخّص لهذه الدّعوة، كان ممكناً انتهاج كل أسلوب مؤثّر في هذا المجال يعطي للمسلمين القوّة والقدرة على تحقيق هذا الهدف أو القيام بهذا الواجب الإسلاميّ.

وحينئذٍ يُمكن طرح أسلوب «التنظيم الحزبي» بوصفه أفضل طريقة تجريبيّة توصّل إليها الإنسان في التحرُّك السياسي؛ حيث إنها الطريقة المتَّبعة والمعروفة الآن في المجتمعات الإنسانيّة (الحضارة الغربية والشرقية) والتي أثبتت جدواها وتأثيرها من خلال التجربة.

كما أنّ هذه الطريقة هي التي يمكن أن تواجه هذا الأسلوب الجذّاب في المجتمع الإنساني الذي اعتمدته الأيديولوجيّات والنظريّات الحديثة الوضعية[٧].

الرَّابعة: إنّ للفقهاء، في النَّظرية الإسلاميّة، وفي التَّاريخ الإسلامي، دوراً متميّزاً. أمّا على مستوى النَّظرية، فنجد ذلك واضحاً في مجال استنباط الأحكام الشرعيَّة وفي القضاء الإسلامي. أمَّا على مستوى التَّاريخ الإسلامي فإنَّ الأمَّة ارتبطت بالفقهاء عمليَّاً وواقعياً، خصوصاً في أوساط أتباع أهل البيت عليهم السلام؛ إذ أصبحت تقدّسهم وتنقاد لهم وتنظر إليهم بوصفهم نوّاباً عن الإمام عليه السلام وحكّاماً للناس والشريعة. وهذه حقيقة عقدية وتاريخية لا يمكن تجاهلها في العمل السياسي، ولا يمكن التفكيك عملياً بين هذا الواقع العقدي والتَّحرُّك السياسي حتى لو انتهينا إلى التفكيك بين المرجعيَّة في الفتوى والقيادة السياسية على المستوى النظري، ولذا لا بدَّ من منحهم هذا الدور في التَّصوُّر النَّظري للتَّحرُّك السِّياسي.

القيادة الواقعيَّة والقيادة الواجهيَّة

وعند التَّركيب بين هذه المفردات الأربع، نجد أنَّه يمكن تأسيس الحزب الإسلامي الذي يتبنَّى الدَّعوة إلى الإسلام وتنظيم جماعة المسلمين، ويدعو إلى إقامة الحكم الإسلامي على أساس الشُّورى والديمقراطيَّة التعدُّدية ضمن الإطار والضَّوابط الإسلاميَّة العامَّة، ويكون للفقهاء في هذا الحزب والحكم الإسلامي دور المتخصِّصين في القضايا الإسلامية النظرية التي يمكن الرجوع إليهم فيها، شأنهم في ذلك شأن ذوي الاختصاص الآخرين في مختلف القضايا العلمية.

وتتم إدارة البلاد من المتخصِّصين في الأمور السِّياسيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والعسكريَّة والماليَّة... تحت إشراف الفقهاء الذين لا بدَّ لهم من أن يمارسوا

تخصُّصهم من أجل ضمان سلامة المسيرة الإسلامية في هذه المجالات، من دون أن يكون لهم دور خاص بما هم فقهاء في القيادة والإدارة الإسلامية، هذا على مستوى النّظرية.

ولكن من الناحية العمليّة والواقعيّة، يمكن الاستفادة من الطّاقات الهائلة التي يملكها المراجع والحوزة العلمية والإمكانات الكبيرة في التبليغ والتوعية وعلاقة التقديس من الأمّة لهؤلاء الفقهاء، ويتمُّ ذلك عن طريق تحويل الواجهة القيادية في الأمّة إلى العلماء، وعن طريق المزاوجة والتلفيق بين التنظيم الخاص والجماعة الواعية في الحوزة والمرجعية الرشيدة، بحيث يتحوّل الحزب إلى قيادة واقعية تنظّم حركة الأمّة، والمرجعيّة إلى قيادة واجهية تمنح الفكر الإسلامي الأصالة والقدسية للتّحرك الإسلامي في أوساط الأمّة، كما أنّها توظّف أكبر الطّاقات لخدمة هذا العمل الإسلامي.

وهذه النتائج التي توصّل إليها آية الله الشّهيد الصّدر تعني، بطبيعة الحال، مشروعيّة العمل الحزبي من خلال اختيار الأمّة له، ككل أو كجماعة من الأمّة، باعتبار دلالة آية الشّورى، بحيث تكون الأمّة لها القيمومة والنّظارة والاختيار بشأن العمل الحزبي من ناحية. كما أنّه يمكن لها أن تختار تعدُّد الأحزاب والتشكيلات السياسيّة، أو اختيار أي منهج آخر للعمل تراه مناسباً لحركتها وتطلّعاتها وأهدافها من ناحية أخرى؛ حيث إنَّ هذا التّصوُّر للنّظرية يعني أنّ الشّارع المقدّس لم يعيّن أسلوب العمل السياسي ومنهجه، وإنّما تركه للإنسان، ويفترض أنَّ منهج العمل الحزبي هو أفضل أسلوب توصّل إليه الإنسان في العصر الحديث، فعندما يتوصّل الإنسان، في ضمن ظروف معيّنة، أو من خلال دراسة التاريخ الإنساني، إلى منهج أفضل فلا بدَّ من أن يكون ذلك المنهج هو المختار.

وهذه النقطة كانت ولا تزال تشكّل نقطة ضعف مهمّة في هذه النظرية؛ حيث تفترض أنّ الإسلام الذي عالج مختلف القضايا في الكون والمجتمع قد ترك معالجة هذه النقطة المهمّة في حياة الإنسان، وهي «منهج العمل السّياسي» فلم يحدّد المنهج العام لها، وإنّما تركها نقطة فراغ يعالجها الإنسان حسب الظروف والتطوّرات. مع أنّ التاريخ الذي يعرضه القرآن الكريم عن سيرة الأنبياء وأعمالهم لا توجد فيه أي إشارة

إلـى منهـجٍ مثـل المنهج الحزبي، وإنّما كان يتمثّل في منهج عام متشابه، وهو منهج النبوّة والإمامة والبلاغ[8].

رؤية الإمام الحكيم (قده) للعمل السّياسي

ومـن الجـديـر بـالـذّكـر، أنّ رؤيـة الإمـام الحكيـم (قده) ـ الـذي كـان يمثّل «المرجعيّة» في ذلك العصر ـ للأمور ومسلكيّـته كانت تختلف، في هذه المرحلة، عن رؤيـة الشّهيـد الصّـدر ومتبنيّاتـه العمليّة، إلاّ أنّ هذا الاختلاف بينهما لم تكن له آثار عمليّة مهمّة تنعكس على الواقع الخارجي في هذه المرحلة، وإن انعكست آثاره بعد ذلك على الواقع العملي، والسّبب في ذلك يعود إلى عدّة نقاط:

أ ـ إنّ معالـم النّظرية لـم تكن واضحة بشكلها الكامل في البداية، وإنّما أخذت تتوضّح تدريجيّاً من خلال الممارسة الخارجيّة.

ب ـ إنّ طبيعـة المـرحلة كانت طبيعة عمليّة عامّة في مواجهة التيّارات الفكريّة والسّياسيّة الكافرة أو المنحرفة، والقضايا فيها كانت مشتركة. كما أنّ التنظيم الخاص ـ في ذلك الوقت ـ لم يكـن له وجود واضح ليكون له دور مهمٌّ في مجرى الأحداث الواقعية، وكانت أفكـاره وتشكيلاته سرّية، وكان يمرُّ بمرحلة التأسيس، ثم بالمرحلة الثقافية.

بالإضـافـة إلى أنّ أبناءه كانوا يرتبطون واقعيّاً بمرجعيّة الإمام الحكيم، بشكل عام، في التقليد وفي التّحرُّك الثقافي والسّياسي العام.

جـ ـ سعـة الصّـدر والإخلاص والأخلاقية العالية التي يتمتّع بها كلٌّ من الإمام الحكيم والشّهيد الصّدر (رحمهما الله).

ويمكن أن نلخّص نقاط الاختلاف، في هذا المجال، بين رؤية الإمام الحكيم والشّهيد الصّدر في الأمور الآتية:

١ ـ ولايـة الفقيـه؛ حيث كان الإمام الحكيم يرى الولاية للفقيه بمستوى معيَّن مـستـنـداً إلـى دليل «الحسبة» وبعض النُّصوص الأخرى في بعض الموارد[9] وضرورة إقامة الحكم الإسلامي حفاظاً على كرامة الدِّين وعزَّته وعقيدة المسلمين، وأنّ الفقيه

يمثّل القدر المتيقّن الذي يتولّى ذلك، وكان يمارس هذا الدَّور عملياً في حدود المجالات التي تنالها يده وقدرته.

٢ ـ «المرجعيّة الدّينيّة» هي الإطار الأفضل للعمل الإسلامي ونشاطاته، ولذا لم يتّخذ الإمام الحكيم العمل المنظّم الخاص قاعدة أساسيّة للعمل السّياسي، بل اتّجه بشكل عام لتشجيع العمل العلمائي قاعدةً وأساساً، وإن كان يؤيّد العمل الحزبي المنظّم باعتباره مؤسّسة ومفردة إسلامية يمكن أن يكون لها دور محدَّد في خدمة الإسلام، وكان يتعامل مع هذه المفردة بتحفُّظ ملحوظ.

٣ ـ إنّ الوسط الحوزوي والوكلاء وأمثالهم يشكّلون حلقة الوصل الطبيعية بين الأمّة والقيادة الإسلامية المتمثّلة بالفقيه الجامع للشّرائط، وفي الوقت نفسه يمكن للأحزاب السّياسيّة والجمعيّات ذات الأهداف المختلفة القيام بهذا الدور في أوساط محدودة، كوسط طلاّب الجامعات والموظّفين وأمثالهما.

٤ ـ إستقلاليّة المرجعيّة عن العمل المنظّم الخاص (العمل الحزبي) وأصالتها وضرورة بقائها على قدسيّتها ونقائها، بعيداً عن الظُّنون أو الشكوك أو الأوهام التي قد تحيط بالعمل الحزبي.

ومن هنا نجد الإمام الحكيم يطلب من ولده السيّد مهدي، وكذلك من الشّهيد الصّدر، الخروج من التنظيم[١٠]، ويعلّل ذلك بأنّهما مرتبطان به ولا يصحُّ أن يكونا مرتبطين بالتنظيم، الأمر الذي قد تكون له آثار سلبيّة على المرجعيّة نفسها.

٥ ـ «السّرّية»؛ حيث كان الإمام الحكيم يرى أنّ القيادة لا يصحُّ أن تكون سريّة في إطار الجماعة التي ترتبط بها، وأنَّ ذلك يؤدّي إلى احتمال وقوع القيادة في خطر الانحراف أو التأثير عليها من الخارج من خلال ارتباطات مشبوهة أو فاسدة، وقد لخّص ذلك في جواب أحد الاستفتاءات بقوله: «إذا كانت القيادة سرّية فلا يمكن الانقياد إليها، لأنّها إذا كانت ذكية يخاف منها وإذا لم تكن ذكية فيخاف عليها»، وهذا التّصوُّر ينطلق من نقطة نظريّة مبدئيّة ترتبط بالرّواية المشهورة المتواترة: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهليّة»؛ حيث يفهم من هذا الحديث أنّ

«معرفة» المأمومين للإمام قضية أساسية في النظرية الإسلامية، وذلك انطلاقاً من نقطة سياسية أدركها الإمام الحكيم من خلال تجربته ومعاناته السياسية ومراقبته للأحداث التي اجتاحت العالم الإسلامي، منذ حركة المشروطة في إيران، وحركة الجهاد ضد الإنجليز في العراق، وثورة العشرين والتَّطوُّرات السِّياسية الأخرى حتى سقوط الملكية؛ حيث إنَّ القيادة عندما تكون معروفة تكون تحت رقابة الجماعة، ويشكِّل ذلك ضمانة نسبيَّة كبيرة من الانحراف، أو أن تدرك الأمَّة ذلك الانحراف بسرعة عندما تكون تفاصيل الحركة تحت الأضواء.

وقد انتهى الشَّهيد الصَّدر (قده)، بعد ذلك، إلى الالتقاء مع رؤية الإمام الحكيم، كما سوف يتَّضح ذلك نظريَّاً وعمليَّاً.

وهذا الاختلاف في الرؤية أدَّى، بعد ذلك، إلى بروز حالة الانفصال النِّسبي تدريجياً في التحرُّك السياسي بين موقف المرجعية والكادر الإسلامي الذي تربَّى في أحضان التنظيم الحزبي والذي كان يرتبط بالمرجعيَّة في تحرّكها العام كما سوف نلاحظ في المرحلة التالية.

وأدَّى، أيضاً، إلى حصول ضعف في الجهاز العام للمرجعيَّة التي كانت تعتمد، في بعض الأحيان، على هذا الكادر في تحرُّكها العام، وذلك من خلال تداخل في الجهاز كانت له آثار سلبية على التَّحرُّك العام، وقد أدرك الشَّهيد الصَّدر (رض) كل ذلك في ما بعد، كما سوف يتَّضِح.

الشَّكُّ في الشُّورى والحزب

وفي تطوُّر آخر أصاب الشَّهيد الصَّدر (رض) الشَّك في دلالة آية الشُّورى على الحكم الإسلامي من خلال شبهة كنت قد أثرتها حول آية الشورى في بداية تكوّن النَّظريَّة، ولكنه أجاب عنها في حينه، ثم بدت له صحَّتها بعد ذلك. وقد دوّن هذه الملاحظات ضمن مجموعة من المراسلات[١١].

وهذا الشَّك في دلالة آية الشورى انتهى به إلى الشَّك في صحَّة العمل الحزبي بمعناه الواسع الذي لا معنى له ـ في نظر الشَّهيد الصَّدر آنذاك ـ إلاّ إذا كان يتضمَّن تصوُّراً كاملاً عن نظريَّة الحكم الإسلامي وطريقة ممارسته، فإذا لم تكن النّظرية حول

الحكم الإسلامي وإطاره ومؤسّساته واضحة، فكيف يمكن إيجاد تنظيم يسعى إلى هذا الهدف، من دون أن يكون الهدف نفسه واضح المعالم؟

وعلى هذا الأساس انسحب الشّهيد الصّدر من تنظيم حزب الدّعوة(١٢) بعد أن كان يمارس فيه دور القيادة الفكريّة والإشراف العام.

ولكنه كان، في الوقت نفسه، يشعر بضرورة العمل السياسي الإسلامي المنظّم وأهمّيته. ولذا بقي يؤيّد التّحرك السياسي (الخاص) بمستوى من المستويات، وسمح للحزب ـ من أجل أن يحلَّ الإشكال الشرعي له ـ أن يستند في شرعيته إلى فتوى بعض الفقهاء، أمثال خاله الشيخ مرتضى آل ياسين أو غيره.

كما أنّه، في الوقت نفسه، نقل جهوده بشكل عام إلى العمل المرجعي من خلال مرجعيّة الإمام الحكيم (ره)، ومن خلال التوجُّه الأساسي لبناء الحوزة العلميّة الواعية ـ وتربية الطّلبة والمبلّغين ـ وتنظيم هذه الحوزة الذي تجسّد في أحد مفرداته بتبنّي الشّهيد الصّدر لـ «مدرسة العلوم الإسلامية» في النّجف الأشرف التي كان قد أسّسها الإمام الحكيم (ره).

نظريّة ولاية الفقيه والمرجعيّة

وبعد مدّة من الزّمن، توصّل الشّهيد الصّدر (رض) إلى توثيق التوقيع المعروف عن الإمام الحجّة (عج)، وهو: «أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله»، كما أنّه استفاد من التوقيع المذكور للدّلالة على ولاية الفقيه بعد أن كان الفقهاء يستفيدون منه للدّلالة على صحّة تقليد المجتهد وجوازه في الفتاوى الشّرعيّة فقط؛ حيث كانوا يفسّرون الرجوع فيه بخصوص الرجوع إليهم بالفتوى. أمّا الشّهيد ففهم منه الرُّجوع إليهم في قضايا الولاية أيضاً بقرينة «الحوادث الواقعة».

وكان الالتزام بولاية الفقيه فقهيّاً يمثّل تطوُّراً نوعيّاً في النّظريّة السّياسية للشّهيد الصّدر(قده)، ومن هنا نجده يبدأ بإعادة ترتيب المفردات السياسيّة نظريّاً في الأمّة وفي واقع العمل المرجعي، وينتهي بهذا الترتيب إلى النتائج الآتية:

أوّلاً: أطروحة المرجعيّة الموضوعيّة، وهي الأطروحة التي يكوّن الشهيد فيها تصوّره عن التركيب الذّاتي للقيادة وأجهزتها ودورها في الأمّة؛ حيث يرى أنّ المرجعية القائمة في المجتمع الإسلامي، في هذه المرحلة، لها الدور القيادي، وهي مرجعيّة في الفتوى وفي الأمور السياسيّة والاجتماعيّة المرتبطة بالولاية.

والمرجعيّة الدّينية، وإن كانت من النّاحية الواقعيّة والعمليّة، تؤدّي هذا الدور إلى حدٍّ كبير ـ فعلاً ـ في حركة الأمّة وتحفظها من الانحراف وتقوم بقيادتها في المواقف المهمَّة، إلاّ أنّ هذه القيادة لا بدّ لها من أن تتكامل ذاتياً، من أجل أن تؤدّي دورها بشكل أفضل ومناسب مع متطلّبات ظروف ما بعد سقوط الدّولة الإسلاميّة بعد الحرب العالميّة الأولى وطبيعة تطوُّر العلاقات والاتّصالات بين أطراف القاعدة الشعبيّة والإسلاميّة.

وهذا التكامل الذّاتي يتحقَّق من خلال تحوُّلها من الحالة الذاتيّة التي تعتمد فيها على:

(أ) المرجع بوصفه إنساناً له خصوصيّاته العلميّة والأخلاقيّة وأوضاعه وعلاقاته الاجتماعيّة التي تنمو معه طبيعيّاً.

(ب) جهازه الخاص (الحاشية).

(جـ) الوكلاء والمعتمدون الخاصُّون، إضافةً إلى الحالة الموضوعية التي تعتمد على المرجعيّة بوصفها موقعاً يتّخذ شكل مؤسّسة تتحرّك في الأمّة، وتمتلك جهازاً له ديمومته وشموليّته واستمراريّته ومقدّماته المبدئيّة والنّظرية وقدرته القياديّة.

وكان يعتقد أنّ هذا التحوّل يحتاج إلى توافر شروط موضوعيّة مناسبة، وإلى مدّة زمنيّة، وإلى سعي متواصل بهذا الاتّجاه، وأنّ المرحلة التي تعيشها المرجعية الآن ـ أي ما قبل قيام الدّولة الإسلاميّة ـ وظروفها القائمة تتناسب مع المرجعية الذّاتية أكثر من المرجعية الموضوعية ما لم تحدث تطوُّرات مهمَّة في وضع المجتمع والمرجعيّة وتبقى المرجعيّة (الموضوعية) تمثّل هدفاً لحركة المرجعية في طريق التكامل[١٣].

ثانياً: إنّ المرجعيّة الموضوعيّة ليست مجرّد المرجع والقائد، أو جهازه الخاص (الحاشية)، بل المرجعية الموضوعية تعني شيئاً أوسع من ذلك، فهي

مؤسّسة واسعة تتكوّن بالإضافة إلى المرجع الذي يمثّل موقع القيادة فيها وجهازه الخاص الذي يمثّل الحاشية المتمثّلة بالمستشارين، وكذلك أيضاً الجهاز الإداري التنفيذي لمسؤوليّاتها ونشاطاتها، والذي يجب أن تكون له الديمومة والاستمرار من خلال ارتباطه بالمؤسّسة ـ لا بشخص المرجع والقائد ـ من جهاز الحوزة والوكلاء (العلماء) والمبلّغين وامتداداتها، ولا بدّ من أن ترتبط الأمّة بمجموعها مع المرجعيّة من خلال الاتّصال المباشر بهذه المرجعيّة وأجهزتها.

ثالثاً: لا بدَّ من أن يكون الإطار العام للتّحرُّك سياسياً في الأمَّة هو الإطار العام لجهاز المرجعية الذي يبدأ في تكوينه (ذاتياً) ليتحوَّل إلى مؤسَّسة ذات طابع (موضوعي) حسب ما أشير إليه في النقطة الأولى والثانية إذا تحقَّقت شروطه وظروفه ومقوِّماته، ومن هنا لا بدَّ من تطوير الحوزة العلمية والوكلاء والمبلِّغين. . . إلى غير ذلك من أجهزة المرجعية والاهتمام بالمساجد والحسينيات والمدارس العلمية والمؤسَّسات الإسلامية لتصبح قادرة على استيعاب هذا التحرُّك.

رابعاً: إنّ هذا الإطار السياسي ليس شيئاً جديداً في تاريخ التحرُّك السياسي البشري، بل هو امتداد لحركة الأنبياء جميعهم ولحركة الأئمّة عليهم السلام، وإنَّ هذا يمثّل النظرية الإسلامية في خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، وإنّ المرجع يمثّل امتداداً للأنبياء والأئمّة[١٤].

خامساً: إنّ الحركة الإسلامية تمثّل مفردة ومؤسَّسة في السَّاحة الإسلامية شأنها شأن بقيّة المفردات والمؤسَّسات المؤثِّرة والمتحرِّكة في الأمَّة، والعلاقة بين القيادة (المرجعية) والحركة الإسلامية (التنظيم الخاص) هي علاقة قيمومة من «القيادة» على «الحركة الإسلامية» مع واجب الإسناد والدَّعم من المرجعيّة للحركة الإسلاميّة ضمن الدعم أو الإسناد لمجمل العمل الإسلامي في الساحة.

ولا بدَّ لهذه القيادة من أن تمارس تجاهها هذا الدور المزدوج.

غاية الأمر أنّ هذه المؤسَّسة (الحركة الإسلامية) لها دور خاص، وهو دور الكادر الوسطي الذي له خبرة نسبيّة وتجربة. فهي حالة متطوِّرة في حركة عموم الأمّة باتِّجاه الإسلام وأهدافه وإقامة الحكم الإسلامي. ولا بدَّ لها من أن تتحرَّك ضمن

الإطـار العـام الـذي تتحرَّك فيه المرجعيَّة وتكون تابعة لها لتقوم بدور خاص أو مهمَّة خاصَّة حسب متطلبات الظُّروف.

كمـا أنّ الحـركـة الإسلاميَّـة (التنظيم الخاص) يجب[١٥] ألاَّ تقتصر على صيغة واحـدة شمـوليـة تستـوعب كـل الأمَّـة أو جلّهـا، بـل يمكـن أن تكون ضمن صيغ ومؤسَّسات (متعدِّدة) ومتكثِّرة في وجودها وأهدافها العملية أو المرحلية أو المحدودة لتصبَّ جميعها في الهدف الكبير الأصيل والعام الذي تحمل همّه القيادة الإسلاميَّة.

سادساً: إنّ الأمَّة لها دور الرَّقابة على حركة المرجعيَّة، كما أنّ لها دور انتخاب المـرجـع مـن خـلال الـوسـائـل الشـرعية، أي لها دور اختياره مرجعاً لها من خلال اكتشاف الخصائص الموضوعيَّة التي تؤهّله للمرجعية بالطرق التي ذكرها الفقهاء في رسائلهم العمليَّة، إمَّا بشكل طبيعي تدريجي كما هو المتعارف عليه في الانتخاب من خلال التقليد والرجوع إليه، أو من خلال الاقتراع في الصَّناديق الخاصَّة عندما تملك إرادتها في الاختيار.

وبهـذه الطـريقـة أصبحـت النَّظـريـة السِّيـاسيـة، لدى الشَّهيد الصَّدر، واضحة المعالم؛ حيث أصبح المرجع (الوليّ الفقيه) يمثّل «المحور» الأساس في هذا التحرُّك وفـي العـلاقات السِّياسية. ذلك لأنه يقوم بقيادة التحرُّك من «جهة»، ويمارس عملية الإشـراف الفكـري والسياسي من «جهة أخرى»، ويمثّل محور الولاء السياسي للأمَّة بكل قطاعاتها مـن جهة ثالثة، وأجهزته هي التي تتحرَّك في الأمَّة من خلال النشاطات العامة والخاصة فيها.

النشاطات العامَّة: «نشاط المساجد والحسينيات والمدارس..».

النشـاطـات الخاصَّـة: «نشاط تربية العلماء والمبلِّغين والمتفقِّهين والحواريِّين والصَّفوة، بناء التنظيمات الإسلامية ذات الأهداف المحدودة أو المرحلية: الأحزاب والجمعيات والحركات..

ومـن الملاحظ، أيضاً، في هذا التَّصوُر النَّظري للسَّيد الشَّهيد(رض) أنّه حاول أن يوفّق بين ولاية الفقيه ونظريَّة الشورى من خلال:

١ ـ انتخاب الأمّة للفقيه الولي والرّقابة العامّة التي تمارسها تجاه الحركة السياسية له.

٢ ـ المستشارون الذين لا بدّ من أن يرجع إليهم الفقيه في إطار المرجعيّة الذاتيّة وحتى المرجعيّة الموضوعية.

٣ ـ المؤسّسات المرجعيّة التي لا بدّ من أن يتم انتخابها أو تأسيسها من قبل المرجع أجهزةً للتّحرُّك في الأمّة والتي يتم بناؤها على أساس الانتخاب الطّبيعي أو التّشريعي[١٦].

ثانياً ـ المسار العملي للنّظريّة السّياسيّة

إذا أردنا أن نؤرّخ للمسار العملي للنّظرية علينا أن نؤرّخ للمعالم الرئيسيّة في التّحرُّك السّياسي للشّهيد الصّدر طوال مرحلة من حياته تمتدُّ حوالى أربعة وعشرين عاماً، وهذا يحتاج إلى تفصيل كثير، ولكن نودُّ هنا أن نرسم الخطوط العامّة لهذا التّحرُّك خلال هذه المدّة بالشّكل الذي يوضح الجانب النّظري. وسوف أشير إلى ذلك ضمن تقسيم هذا التّحرُّك إلى مراحل ثلاث:

المرحلة الأولى: الحزب، وجماعة العلماء، والمرجعيّة الرشيدة

لقد كانت هناك، في المرحلة الأولى، مفردات ثلاث مهمّة في تصوُّر الشّهيد الصّدر عمليّاً لا بدّ لها من أن تتجانس وتنسجم وتتحرّك باستمرار في السّاحة السّياسيّة.

الحزب الإسلامي:

الأولى: الحزب الإسلامي الذي يعتمد الفكر الإسلامي الأصيل ويتحمّل مسؤوليّات التّوعية في مختلف المجالات، وهي:

أ ـ مجال الأمّة والجماهير؛ حيث يمكن أن يكون للحزب دور خاص في الأوساط المثقّفة من الطّلبة الجامعيين وأساتذتهم والأوساط التعليمية وموظّفي الدولة... باعتبار أنّ هذه الأوساط كانت تعيش في عزلة نسبية عن نشاط المرجعيّة

والحوزة العلميَّة للحواجز المصطنعة ـ التي رسّخها الاستعمار الثَّقافي والسِّياسي ـ بين الحوزات العلميَّة وهذه الأوساط، بحيث أصبح من العسير بناء الجسور والعلاقات المباشرة بين الحوزة وهذه الأوساط.

بالإضافة إلى أنّ فكرة التنظيم السياسي (الحزب) كانت فكرة رائجة لها تأثير نفسي؛ حيث كانت تستهوي هذه الأوساط بسبب تماسّها المستمرّ مع التنظيمات السِّياسية الأخرى الموجودة في السَّاحة السِّياسية، وتعدّ الوسيلة الطبيعية للوصول إلى الحكم في تصوُّر الحضارة الأوروبية ذات التأثير الكبير في أوساطنا السِّياسية.

ب ـ مجال الحوزة العلمية؛ وذلك بتربية جيل من طلبة العلوم الدِّينية الواعين والمنظَّمين والذين يمكن أن يشكِّلوا قاعدة قويَّة يعتمد عليها الحزب في هذا الوسط ذي الأهمية الخاصة والمتميِّز إسلامياً واجتماعياً. وفي الوقت نفسه يقومون بدورهم في توعية الأمَّة والجماهير وتوعية الوسط العام للحوزة، كما يمكن أن تستند إلى هذه القاعدة المرجعيَّة الرشيدة في تحرُّكها العام.

جـ ـ مجال أجهزة المرجعيَّة الدِّينية (الجهاز الخاص للمرجعية (الحاشية) أو الجهاز العام للمرجعية المتمثِّل بالوكلاء والمبلِّغين والمؤسَّسات الأخرى للمرجعية) وحتى إقناع المرجعيَّة الدِّينية نفسها بضرورة الحزب ودوره وأهمّيته واعتماده وتبنِّيه، أو تبنِّي أعماله ونشاطاته، أو السَّماح له بالتواجد ضمن هذه النَّشاطات على الأقل.

ومن خلال هذه النَّظرة سعى الشَّهيد الصَّدر، بشكل مباشر وغير مباشر، إلى دفع الحزب في هذه الاتجاهات المذكورة، من خلال التحرُّك في الأوساط المثقَّفة في الأمَّة، وكذلك التَّحرُّك من خلال عناصر مختارة ومتميِّزة في الحوزة والاهتمام بقبول الطلبة في الحوزة، أو الحثّ على انتمائهم إليها وكسبهم إلى جانب التنظيم الخاص وربطهم به. وتبنَّى شخصياً ـ في بعض الأدوار الأولى ـ إدارة بعض الحلقات الخاصة أو توجيهها وحتى مخاطبة بعض الأشخاص للانتماء إلى التَّنظيم.

جماعة العلماء:

الثانية: جماعة العلماء، وكانت الفكرة العمليَّة لدى الشَّهيد الصَّدر حولها هي أنّ إيجاد تنظيم يضمُّ نخبة من العلماء الواعين الذين لديهم استعداد لممارسة العمل

السّياسي، ولو بالحدّ الأدنى، أمر مهم، وعندها يكون التّحرُّك، من خلالها، ذا طابع جماعي ويمكن أن يحقّق الأهداف الآتية:

أ ـ الواجهة السّياسية ذات الصّيغة الشّرعية في نظر الأمّة، وذات العمق التّاريخي المتجذِّر والتي يمكن ـ تحت غطائها ـ أن يتمّ التحرُّك المرحلي في بناء الحزب والقيام بالنشاطات الفكرية والثقافية. . . في المقاطع المختلفة.

ب ـ دفع الأمّة باتّجاه العمل السّياسي وإضفاء الشّرعيّة عليه، وكسر الحاجز النّفسي الذي بناه الاستعمار في محاولته لفصل الدِّين عن السّياسة، خصوصاً في أوساط الحوزة العلمية؛ حيث كانت تعيش تحت تأثير هذا الاتجاه من ناحية، وتحت تأثير ما خلّفته إحباطات العمل السّياسي للحوزة العلميّة من آثار ونتائج في السابق من ناحيةٍ ثانية.

جـ ـ تطوير العمل السّياسي في وسط الحوزة العلمية بعد أن عمل الاستعمار على عزلها وتحجيم دورها، بل منعها في بعض الأحيان بالقوّة عن ممارسة هذا الدَّور، بحيث أصبح العمل السّياسي كأنّه من الأمور الغريبة والمرفوضة في بعض أوساط الحوزة العلمية. ومن ثمّ يمكن لهذه الجماعة أن يكون لها دور مهمٌّ في إسناد دور المرجعيّة الدِّينية الرَّشيدة ودعمه في التصدِّي للعمل السياسي.

د ـ مواجهة التيّارات الثقافية والسّياسية ذات البعد الإلحادي، وكذلك الانحرافات الأخلاقيّة والسلوكيّة في الأمّة التي كانت تحتاج إلى تصدٍّ واسع وفعّال من قبل الحوزة العلميّة.

وقد كانت المرجعيّة الدينية الرَّشيدة حينذاك، المتمثّلة بالإمام الحكيم، تلتقي في تحرُّكها السّياسي وتصوُّراتها العمليّة مع الأهداف الثلاثة الأخيرة من وراء تأسيس جماعة العلماء، بالإضافة إلى أهداف أخرى، الأمر الذي أدّى إلى أن يقوم الإمام الحكيم (قده) بالمساهمة مع بقيّة العلماء المنضوين تحت هذا التشكيل بتأسيس جماعة العلماء ودعمها التي كانت تضمّ كبار علماء النجف الأشرف من الطبقة الثانية والثالثة بعد المراجع الكبار[١٧]، والذين كانوا ينطلقون في نشاطاتهم وتصوُّراتهم من أهداف

المرجعيّة. ويمكن تلخيص الأهداف الأخرى المرحلية ـ لتأسيس جماعة العلماء من وجهة نظر المرجعية وفي إطارها ـ بالأهداف التالية:

أ ـ المطالبة بالحقوق المهضومة للمسلمين بشكل عام والشّيعة بشكل خاص، سواء على المستوى المدني أم الديني، وطرح الفكر السّياسي الإسلامي على الأمّة.

ب ـ اتّخاذ المواقف السّياسيّة تجاه الأحداث التي تواجهها الأمّة وتطوراتها. وإيجاد تيّار سياسي إسلامي في مقابل التيّارات الأخرى الوضعيّة التي غزت العراق وبلاد المسلمين، مع الاهتمام بطرح هذا التيّار والفكر من خلال العمل الجماعي للحوزة العلميّة.

جـ ـ محاولة الجمع بين جميع أطراف الحوزة العلمية المتمثّلة بالمراجع العظام في صفٍّ واحد تجاه الأحداث والمواقف؛ حيث كانت هذه الجماعة تمثّل في انتماءاتها الحوزوية مختلف الأطراف المهمّة فيها، بالرغم من أنّ المرجع الأعلى آنذاك هو الإمام الحكيم(رض) الذي برزت المرجعية فيه بشكل واضح بعد وفاة آية الله البروجردي (رض) سنة ١٣٨٠هـ.

وعلى هذا الأساس أمكن أن تتكوّن هذه الجماعة في النّجف الأشرف التي كانت تسندها المرجعيّة الدّينية، وتلقى، في الوقت نفسه، تبنّياً غير محدود من الشّهيد الصّدر (رض) الذي كان حينذاك شاباً معروفاً بالفضل في أوساط الحوزة العلمية، ولكن لا يسمح له عمره بالانضمام إلى قائمة أسماء الجماعة.

ولكنّه، مع ذلك، كتب جميع بياناتها السّبعة، كما كان يكتب باسمها «كلمتنا» في مجلّة الأضواء على الغالب.

وكان يفكِّر، في البداية، أن ينشر باسمها كتاب «فلسفتنا» إلاّ أنّه عدل عن هذه الفكرة بعد ذلك لما أثاره بعض الأشخاص ضدّه من «تهمة» أنه يرغب في استخدام اسم الجماعة للتّستُّر على تحرُّكه السياسي الواقعي، وهو التّحرُّك الحزبي.

كما أنّه انقطع عن كتابة «كلمتنا» بعد ذلك باسمها، بعد أن أثير هذا الموضوع ضدّه أيضاً[١٨].

وكـانت لعلاقتـه الخاصَّة برئيس هذه الجماعة، خاله آية الله الشيخ مرتضى آل ياسين، وببعض أعضائهـا من أرحامه وأصدقائه، أمثال ابن عمِّه السَّيد محمَّد صادق الصـدر وأخيـه السيِّد إسماعيل الصدر وآية الله السيِّد محمَّد تقي بحر العلوم وحجَّة الإسلام والمسلمين السيِّد باقر الشخص وغيرهم الأثر الكبير في قدرته على التأثير في مسار هذه الجماعة(١٩).

كمـا كـان لوجود حجَّة الإسلام السيِّد مهدي الحكيم وأخيه السيِّد محمَّد باقر الحكيم (كاتب هذه السُّطور) في جهاز مرجعيَّة الإمام الحكيم الأثر المهمّ في التَّنسيق بين أهداف المرجعيَّة من تشكيل جماعة العلماء وفكرتها والأهداف الخاصة للحزب الذي كان حينذاك في بداية وجوده، ولم يكن قادراً على ممارسة التأثير إلاّ من خلال هذه العلاقات الطبيعية التي كانت موجودة قبل وجود الحزب نفسه(٢٠).

وبهـذا الشَّكـل، تمكَّنـت هـذه الجمـاعـة مـن أن تحظى بتأييد المرجع العام وجميع المراجـع الآخـريـن كما تحظى في الوقت نفسه بقبول شباب الحوزة الذي يتطلَّع للعمل المنظم الخـاص؛ لأنهـا كانت تمثِّل حاجة فعلية وضرورية للمرجعية وللحـوزة العلميـة مـن جهـة وللتنظيـم السياسي الخاص من جهة أخرى. كما أنّ أعضـاءهـا كـانـوا يمثِّلون الطَّبقة الثانية في الحوزة العلمية الذين يأتون بعد المراجع العظام.

وبهذا أصبحت جماعـة العلمـاء، في النَّجف الأشرف، أُنموذجاً يقتدى به في سـاحـة العمـل السِّيـاسـي فـي وسـط المرجعية الرَّشيدة والحوزات العلمية والتَّنظيم الخاص(٢١).

وعندما توقَّفت جماعة العلماء في النَّجف الأشرف، أو تقلَّص نشاطها لأسباب لا مجـال لتفصيلهـا الآن(٢٢)، نجـد انبثـاق فكـرة جماعة علماء في بغداد والكاظميَّة لتحقيـق أهـداف المـرجعيَّـة نفسهـا، بعـد أن تـولّـت المرجعيَّة مباشرة قيادة العمل السيـاسـي، وأصبحـت قـادرة على تجسيد وحدة الحوزة العلمية باعتبارها المرجعيَّة العليا. وقد تميّزت جماعـة فـي بغـداد والكاظميـة(٢٣) بنشاطها في السِّتِّينات وكانت تضـمُّ فـي أعضـائهـا كبـار علمـاء بغـداد والكاظميـة، وكانت غالبيّتهم السَّاحقة من

المستقلِّين والعاملين في إطار المرجعية وحدها، بالإضافة إلى بعض العلماء المعدودين الذين يرتبطون بالتَّنظيم.

المرجعيَّة الرشيدة:

الثالثة: المرجعيَّة الرشيدة؛ حيث اهتمّ الشَّهيد الصَّدر (رض)، بالإضافة إلى المفردتين السابقتين، بمفردة المرجعيَّة الرَّشيدة (الواعية) التي كان يتصوَّر دورها الأساس في هذه المرحلة العملية ضمن النقاط والأهداف التي ذكرناها لجماعة العلماء مضافاً إلى ذلك:

أ ـ المرجعية هي التي تملك القدرة الواقعية في الأوساط الدينية:

أوّلاً: من خلال الارتباط الدِّيني بها في الأحكام الشرعية (التقليد) الذي يخلق ارتباطاً روحيّاً مهمّاً بين الأمَّة والمرجع.

وثانياً: من خلال الإمكانات المادِّية التي تملكها المرجعية (الحقوق الشرعية) وكذلك أجهزتها الدِّينية (الوكلاء والمؤسَّسات والحوزات العلمية والمدارس) ذات التَّاريخ الطَّويل.

ب ـ إنّ المرجعيَّة تمثِّل الواجهة العليا الدِّينية والبارزة في العمل الإسلامي والشَّرعي في مجتمع أتباع أهل البيت عليهم السلام، ولها قدسيَّتها الخاصَّة دينياً واجتماعياً، ولا يمكن التَّعويض عنها بأيِّ مفردة أخرى سواء كانت «جماعة العلماء» أو «الحزب»، أم غير ذلك من المؤسَّسات في هذا المجال.

وعلى هذا الأساس، كان الشَّهيد الصَّدر (رض) يرى أنّه لا بدَّ للعمل السياسي والتَّنظيم (الخاص) من أن يكون مدعوماً ومؤيَّداً من المرجعيَّة الدينية ومنسجماً معها، وإلاّ لواجه الفشل، أو التناقض معها على أقلِّ تقدير.

وهذا يفرض، في الوقت نفسه، أن تكون المرجعية واعية للأوضاع العامَّة الاجتماعيَّة والسِّياسيَّة، ورشيدة في خبرتها ومعرفتها ودرايتها ومتصدِّية للعمل السياسي والاجتماعي، حتى يمكنها أن تستوعب هذا النَّوع من العمل السياسي، وترضى أن تصبح غطاءً شرعيّاً له وتضع إمكاناتها في خدمة أهدافه العامَّة.

ومن هنا يمكن أن نفهم ارتباط الشّهيد الصّدر، في بداية تحرُّكه السّياسي، عمليّاً بمرجعيّة الإمام الحكيم(رض)، مع أنّ موقعه «الجغرافي» في الحوزة العلمية لم يكن إلى جانب مرجعيّة الإمام الحكيم في تلك الآونة على الأقل. حيث كان ارتباطه العلمي بآية الله العظمى السّيد الخوئي وارتباطه المرجعي من خلال حوزة خاله المرحوم آية الله العظمى الشيخ محمد رضا آل ياسين التي ارتبط بعضها بعده - بشكل عام - بآية الله العظمى السيد عبد الهادي الشيرازي وآية الله العظمى السيد البروجردي، وبقي بعضها الآخر مستقلاً في انتمائه المرجعي، وارتبط بعض عناصرها بالإمام الحكيم.

الشهيد الصدر (رض) ومرجعيّة الإمام الحكيم (قده)

وهذا الارتباط بمرجعيّة الإمام الحكيم (رض) كان على أساس إدراك الشّهيد الصّدر (قده) الخصائص الذّاتية والموضوعية التي تتميّز بها مرجعيّة الإمام الحكيم(رض) في تلك الآونة، وهي: الوعي السياسي، والانفتاح على الحوزة وأوساط الأمّة، والقدرة على الاستيعاب، والتصدّي للعمل السّياسي والاجتماعي، والشُّعور بالمسؤوليّة تجاه الأوضاع الفاسدة وتغييرها، والفهم للظّروف السّياسية وملابساتها في العراق، والقاعدة الجماهيرية الواسعة التي كانت تتمتّع بها، والأخلاقية المتميّزة في الشجاعة والصبر والتسامح، والانعطاف نحو الطّبقة المحرومة والمستضعفة في الحوزة العلمية التي يمكن أن تشكّل قاعدة التّحرك السياسي الجديد. والتّحرُّر من ضغوط تاريخ السكوت والعزلة أو المهادنة، والاعتزاز بالكرامة المرجعيّة والتّصوُّر الواضح لتطلُّعات المرجعيّة الواسعة...

وبهذا الشكل، تحوّل الشّهيد الصّدر إلى موقع العمل مع مرجعيّة الإمام الحكيم، ولكن بالمفهوم الصّحيح للعمل الذي يعني تحمُّل مسؤوليّات المرجعيّة وهمومها والتّخطيط لها وإبداء النُّصح والمشورة والاستعداد للتّضحية من أجل أهدافها الكبيرة، بعيداً عن المصالح والمنافع الذاتية، ودعمها وتأييدها في المفاصل الرئيسية لحركتها وقضاياها.

وفي الوقت نفسه، فتحت مرجعيّة الإمام الحكيم الأبواب أمام العمل السّياسي

الخاص والعام، بمستوى عالٍ فاق تصوُّرات «النُّخبة» من الإسلاميين، فضلاً عن الجمهور، وتمكَّنت من أن تهدم الحواجز أمام العمل الإسلامي، وحتى القوية منها، في مدَّة قياسيَّة سواء في مستويات التصدّي وأساليبه، أم في مضمونه السياسي، أم في العلاقات السِّياسية الرَّسمية والشَّعبية.

ففي الوقت الذي يمتنع الإمام الحكيم فيه عن استقبال الملك ـ قبل تأسيس العمل المنظَّم الخاص ـ وعبد الكريم قاسم ـ بعده ـ يقوم الإمام الحكيم باستقبال قادة «الحزب الإسلامي» الذي أسَّسته مجموعة من شباب أبناء «السنَّة»، وامتنعت حكومة «عبد الكريم قاسم» من إجازته بعد أن أجازت مجموعة من الأحزاب السياسية، ومنها الحزب الشيوعي مثلاً، ويقدِّم الإمام الحكيم توجيهاته إلى قادة الحزب ويدعم فكرة هذا النَّوع من الأعمال.

وفي الوقت الذي تتعرَّض فيه «جماعة العلماء» إلى الأذى بمستوى الاعتداء على بعض أشخاصها والتهديد بقتل «وسحل» الأشخاص الآخرين بالحبال، وتصاب بعض أوساط العلماء والحوزة والأمَّة بالخوف[٢٤]، يقف السَّيد الحكيم ليغطّي تحرُّك الجماعة بقوَّة ويصدر فتواه بصلاحيتها ودعمها وسلامة أهدافها، بحيث يفرض هذا الموقف بشكل طبيعي على بقية المراجع فيقومون بإسناده.

ويواجه التَّهديد من قبل السُّلطة والعناصر الفوضوية الملحدة بصلابة ومن دون تنازل.

وعندما تتوقَّف «جماعة العلماء» عن التحرُّك، يأخذ الإمام الحكيم زمام المبادرة ويتصدَّى بشكل مباشر لقيادة المسيرة السياسية، وهو المرجع العام الذي تضغط عليه الظُّروف ومخلَّفات الماضي حينذاك ليكون محافظاً ومحتاطاً، خصوصاً مع وجود المراجع الآخرين في النجف وقم الذين كانوا يلتزمون الخط المحافظ والمحتاط.

وفي الوقت الذي يتعرَّض فيه بعض علماء السنَّة وبعض جماهيرهم إلى الاضطهاد والامتهان بسبب ارتباطهم الجغرافي والعاطفي مع بعض العناصر القومية المعارضة للحكم القاسمي، يقوم الإمام الحكيم بدعوة بعض هؤلاء العلماء إلى

النَّجف لحضور الاحتفالات فيها، ويرسل وفداً لحضور الاحتفال الذي أقامه هؤلاء العلماء في جامع أبي حنيفة في بغداد وغيرها، بالرغم من موقف هؤلاء العلماء السلبي من قضايا المسلمين الشيعة (بشكل خاص) في العهود السابقة، ووجود الحساسيات المذهبيّة السَّلبية في بعض الأوساط الحوزويّة والأوساط العامة.

وفي الوقت الذي كان الشباب المتديِّن يتعرَّض فيه للمطاردة، ويشعر بالخوف من التيَّار الشِّيوعي الأحمر الذي شجَّعه عبد الكريم قاسم لأغراضه الخاصة، وتقوم منظَّمات «أنصار السلام» و «الشباب الديمقراطي» و «المقاومة الشعبية» و «لجان نصرة الجمهورية». . . بمراقبة أنفاسه وإحصائها، تقوم مرجعيّة الإمام الحكيم بفتح أبواب المساجد والحسينيات والمكتبات لهذا الشباب الواعي. ولتمارس أيضاً ضغطاً واسعاً كبيراً تجاه بعض العناصر من العلماء أو كبار السنِّ ممَّن لم يكن يؤمن بالعمل السياسي، أو كان قد وقع تحت تأثير مواقف التيَّارات السياسية المنحرفة أو الضالَّة من أجل هدايتها أو عزلها أو تحجيمها. وفي الوقت نفسه يوجِّه جميع إمكاناته لمقاومة هذا التيَّار الملحد[٢٥].

وقد كان هذا النَّجاح للمرجعيّة في تطوير العمل السِّياسي وإدارته يمثِّل نقطة البداية في تحوُّل النظرية للشَّهيد الصَّدر نحو فكرة المرجعية الموضوعية التي أشرنا إليها سابقاً، كما أنَّه، في الوقت نفسه، يمثِّل المنعطف العملي في المسار السياسي الحركي كما سوف نعرف ذلك.

لقد كان الشَّهيد الصَّدر(رض)، في هذه المرحلة، يرى في المرجعيّة الرَّشيدة واجهة ضرورية لا يمكن الاستغناء عنها في العمل المنظَّم الخاص، وفي الوقت نفسه لا بدَّ للمرجعية من أن تكون رشيدة وواعية حتى تتكامل الصُّورة.

ومن هنا كان يعتقد أنَّ البديل للإمام الحكيم لا بدَّ من أن يكون مرجعاً رشيداً في المستقبل متطابقاً في تصوُّراته مع العمل المنظَّم الخاص حتى تصبح الصُّورة أكثر تماسكاً.

وكان يخطِّط للمستقبل من أجل أن يصبح هو ذلك المرجع الذي يمكنه من أن يتحمَّل المسؤوليات كاملة[٢٦].

المرحلة الثانية: المرجعيَّة الرَّشيدة واقع يتقدَّم ويتطوَّر

وتبدأ المرحلة الثانية من المسار العملي للنَّظرية عندما يبرز الشَّكُّ عند الشَّهيد الصَّدر(رض) في دلالة آية الشُّورى على طبيعة الحكم الإسلامي، وذلك في صيف ١٩٦٠م/ ١٣٨٠هـ؛ حيث انتهى إلى قرار الخروج من الحزب الإسلامي ـ الذي كان يتولَّى قيادته الفكرية والإشراف الدِّيني عليه ـ لوجود الشّبهة الشَّرعيّة في هذا العمل.

واقترن ذلك بأزمة سياسية أثيرت حول الحزب وعلاقته به، وكذلك حول كتابة الشَّهيد الصَّدر لافتتاحيَّة مجلَّة «الأضواء» باسم «جماعة العلماء» من دون اطِّلاع أعضاء الجماعة، بعد أن كان نشاط «الجماعة» قد تجمَّد واقعياً، وانتهت الأزمة باستقالته من الحزب واستقالة العلاّمة السيِّد مهدي الحكيم منه بطلب من الإمام الحكيم.

والسَّيِّدان الشَّهيدان، وإن كانا قد خرجا من الحزب في آن واحد، إلاّ أنّ المسوّغ للشَّهيد الصَّدر كان هو الشكُّ في دلالة آية الشُّورى على النَّظرية، بالإضافة إلى العامل الرُّوحي والنَّفسي بطلب الإمام الحكيم[٢٧]. أما المسوّغ للشَّهيد الحكيم فهو طلب والده منه والذي فسّره الإمام الحكيم(رض) بأنَّ جهاز المرجعية يجب أن ينفصل عن الحزب، لئلاّ تفسَّر مواقف المرجعية بأنَّها مواقف تتأثَّر بموقف حزبي. وكان طلب السَّيد الإمام الحكيم موجَّهاً إلى كلٍّ من السَّيد مهدي والسَّيد الشَّهيد الصَّدر.

علماً بأنَّ الإمام الحكيم كان مطّلعاً على وجود الحزب وعلى وجود علاقات المودَّة والتنسيق بينه وبين بعض أولاده، وإن لم يكن له اطِّلاع على كثير من التَّفاصيل.

وفي هذه المرحلة، لم تكن تفاصيل إطار العمل السِّياسي وشكله واضحة لدى الشَّهيد الصَّدر بعد أن اهتزّت الصُّورة الشَّرعية للعمل السياسي (الخاص) الذي كان يستحسنه، ولكن في الوقت نفسه بدأت تتبلور صورة جديدة من خلال الممارسة العمليّة لمرجعية الإمام الحكيم وقدرتها على التطوُّر والتعبئة الجماهيرية والاستفادة من إمكانات الأمَّة وتوعيتها على مختلف المستويات الثَّقافية والسِّياسية. ومن هنا

نجد أنّ الشّهيد بدأ يعمل على خطوط ومحاور أساسية مع وجود الفارق في مستوى الاهتمام بينها.

الأوّل: العمل في إطار المرجعيّة الدّينية الرّشيدة؛ حيث طوّر الشّهيد الصّدر علاقته بمرجعيّة الإمام الحكيم، وظهر ذلك واضحاً في نهاية سنة ١٣٨٠هـ، عندما توفّي المرجع الكبير آية الله العظمى السّيد البروجردي (قدس سره) حتّى أصبحت ـ كما أشرت سابقاً ـ على درجة كبيرة وعالية بحيث عُدّ، في الأوساط الحوزوية في النّجف الأشرف، أنّه محسوب على مرجعيّة الإمام الحكيم. وأخذ الشّهيد الصّدر يسهم في مختلف النشاطات السياسية والحوزوية العامّة التي تمارسها مرجعيّة الإمام الحكيم مثل:

أ ـ النّشاطات الجماهيرية، كالاحتفالات والزّيارات؛ حيث كان يخطّط لها في جملة العلماء الواعين في إطار المرجعيّة.

ب ـ نشاطات الحوزة العلمية، كتربية الطّلبة وتأسيس الدّراسة المنظّمة، ومنها مدرسة العلوم الإسلامية.

جـ ـ النّشاطات الثّقافية والاجتماعية، كالمكتبات والمدارس وكلّية أصول الدّين وجامعة الكوفة...

د ـ النّشاطات السّياسية العامّة التي كانت تتبنّاها المرجعيّة، والتزم بذلك حتى الأيّام الأخيرة من حياة الإمام الحكيم، مثل كتابة نصّ الخطاب الذي ألقي في الصّحن الحيدري في يوم السابع والعشرين من صفر ١٣٨٩هـ، والذي حدّد الإمام الحكيم فيه موقفه العام من الأوضاع السياسية، وكذلك نصّ المذكّرة التي أريد تقديمها إلى حكومة انقلاب ١٧ تموز في الأيّام الأولى، وكذلك سفرة الإمام الحكيم إلى سامرّاء ١٣٨٣هـ، واستقبال ضريح العبّاس، والسّفر التّاريخي لحجّ الإمام الحكيم، والزّيارة التاريخية الأخيرة لبغداد وملابساتها المختلفة، وحتى سفر الشّهيد الصّدر إلى لبنان لمتابعة قضيّة محنة المرجعيّة وقيامه هناك بحملة سياسية وإعلامية واسعة وتضحيته من أجلها[٢٨].

هـ ـ الاهتمام بإرسال الوكلاء وملء الفراغات في هذا المجال؛ حيث تمّ

إرسال آية الله السَّيد «إسماعيل الصدر» إلى الكاظمية وحجَّة الإسلام السَّيد «مهدي الحكيم» إلى بغداد ونقل العلاَّمة السيِّد العسكري من البياع إلى الكرادة الشرقية وإرسال العلاَّمة الشيخ «علي الكوراني» إلى الكويت وتدعيم تحرُّك آية الله السَّيد «موسى الصَّدر» في لبنان وتطوير هذا التَّحرُّك، وغير ذلك من النَّشاطات المهمَّة.

و ـ المساهمة في التَّخطيط العام لمرجعية السَّيد الحكيم على مستوى الحوزة في قضايا الرَّواتب والمدارس وغيرها.

الثاني: بناء الوضع المرجعي الخاص للشَّهيد نفسه؛ وذلك بالاتِّجاه، بشكل مكثَّف، إلى البحث الفقهي والأصولي في الحوزة العلمية وإعطاء هذا البعد، في عمله الحوزوي، أهمِّية خاصة، بحيث يصبح الطابع العلمي الخاص هو الوجه الظَّاهر له في الحوزة.

وفي الوقت نفسه اتَّجه نحو دراسة تاريخ الأئمَّة عليهم السلام وتعميق هذه الدِّراسات وتطويرها للخروج منها بنظريَّة في العمل والمواقف وربط حركة المرجعية بها.

وكانت محاضراته حول الأئمَّة عليهم السلام والتي طبع قسم منها تحت عنوان: «أهل البيت عليهم السلام وحدة هدف وتعدُّد أدوار» وكذلك محاضرته حول المحنة التي تعرَّضت لها المرجعيَّة الرشيدة للإمام الحكيم، في آخر أيَّامها، أنموذجاً لهذا اللَّون من التفكير والدِّراسة.

الثالث: رعاية العمل الإسلامي المنظَّم الخاص من خلال ترشيده بالنصائح والآراء وحلّ المشكلات ومعالجة الصِّراعات الداخلية له التي بدأت تهدِّد وجوده. وكذلك رعاية الوسط الحوزوي والمثقَّف بشكل عام المرتبط به وتربيته أخلاقياً وعملياً.

الرابع: بناء العنصر الحوزوي الواعي بناءً علمياً وفكرياً وأخلاقياً من أجل أن يكون الوسيط بين المرجع والأمَّة في عملية التوعية والتوجيه والإدارة، والاهتمام بشكل خاص بإدخال دم جديد في هذا الوسط من عناصر خرِّيجي الجامعات العلمية والإنسانية لتأكيد الصِّلة والوحدة مع هذا القطاع المهمّ من الأمَّة.

الخامس: التفكير الجدّي والبحث العلمي للتّوصُّل إلى تصوّر نظري كامل حول التّحرُّك السّياسي للعمل الإسلامي، بحيث يتّصف بالشُّمولية، ويتمكّن من تفسير جميع هذه المواقف وكشف الواقع الموضوعي المعيش، ويكون قادراً على ترتيب أجزاء الصورة ويضع المفردات في مواضعها وحسب أولويّتها وأدوارها الصّحيحة الشرعيّة.

ومن خلال مراجعة سريعة لاهتمامات الشّهيد الصّدر نجده يتّجه في هذه المرحلة، عمليّاً إلى أطروحة «المرجعيّة»، ويلتزم بإطارها وحركتها، انطلاقاً من مجموعة حقائق هي:

أ ـ الواقع الموضوعي الفعلي الذي كان يعيشه.

ب ـ الحالة الوجدانية والارتباط الرُّوحي الذي كان يحسُّ به.

جـ ـ طبيعة واقع الأوضاع السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة التي كانت تعيشها الأمّة حينذاك، والتي أصبح من الواضح، من خلالها، أنّ حركة المرجعية كانت متقدّمة عدَّة أشواط على الحركة الإسلامية والعمل المنظّم الخاص، سواء في عمق وجودها في الأمّة وارتباط الأمّة بها، أم في إدراكها لطبيعة الظروف وتحليلها لهذه الظروف، أم في مواقفها من الأحداث؛ حيث كانت تتّخذ المواقف ذات العلاقة بهذا الواقع وعلى أساس هذا التحليل وتتفاعل مع الجماهير والأمّة.

ولذا كان هذا الموضوع بالذات يحظى بالاهتمام الأكبر للشّهيد الصّدر، ويقف إلى جانب حركة المرجعية في النقاط التي كانت تختلف فيها زوايا رؤية المرجعية إلى الأحداث عن زوايا رؤية العمل الحزبي لها، أو تختلف فيها المواقف تجاهها.

مع العلم أنّ المساحة المشتركة بين عمل المرجعية والتنظيم الخاص كانت واسعة وكبيرة، كما أنَّ العمل الحزبي المنظَّم آنذاك كان محدوداً في وجوده السّياسي وفي تصدّياته السّياسيّة والاجتماعيّة، ويمارس وجوده من خلال التّحرُّك العام للمرجعية باستثناء اللقاءات الحزبية الخاصة أو بعض المنشورات الثقافية محدودة التّداول.

وهناك أمثلة كثيرة على هذه الحقيقة:

١ ـ الرؤية والموقف من عموم النشاط الإجمالي للمرجعيَّة والمواقف السياسية لها تجاه الأحداث، مثل: نشاط الاحتفالات والزيارات العامَّة التي كانت تستخدم وسيلةً للتعبئة العامَّة السياسية وكذلك مضمونها ومحتواها السياسي. ومثل تأسيس المدارس الرسمية وكلِّية أصول الدِّين في بغداد، ومثل الانفتاح في العمل المرجعي وفي الحوزة على العلماء والطّلبة غير المنظَّمين والاعتماد عليهم في الأعمال الرئيسة[٢٩]. فقد كان الشَّهيد الصَّدر مع المرجعية في جميع هذه النشاطات مع أنّ مجمل هذه النشاطات كان يواجه انتقاداً ـ أحياناً ـ من قادة العمل الحزبي، بادّعاء أنّها لا جدوى منها ولا تنسجم مع المرحلة التي تعيشها الأمَّة[٣٠].

٢ ـ المشاركة عمليّاً في المواقف السِّياسية المهمَّة في السَّاحة الإسلامية، مثل الموقف ضدّ تشريع قانون الأحوال الشخصية، وسياسة التمييز الطائفي، وسياسة تأميم التجارة وتحويل النظام الاقتصادي إلى «الاشتراكية» وغيرها. مع أنّ العمل المنظَّم الخاص لم يكن لديه موقف سياسي حركي تجاهها، ولم يتناولها في أدبيّاته إلاّ على المستوى الفكري أحياناً، بالرغم من ضخامة بعض الأحداث التي عاشتها الأمَّة في هذه المرحلة الزمنيَّة.

ولعلّ العمل الحزبي، في تلك المرحلة، كان يعتمد على تحرُّك المرجعيَّة في هذه المجالات بشكل عام، ويكتفي به، إلاّ أنّه يلاحظ عليه عدم التَّصدِّي المباشر حتَّى على مستوى البيانات العامة أو الخاصة في داخل التنظيم.

٣ ـ الموقف السياسي من حكومة «البعث العفلقي» وانقلاب ١٧ تموز والأحداث التي تعاقبت بعده ومحاولتها القضاء على الوجود الإسلامي من خلال ضرب القواعد المهمَّة له، مثل الحوزة العلمية والشعائر الحسينية؛ وذلك من خلال الإجراءات التي اتَّخذها النظام، مثل تسفير طلبة الحوزة العلمية والمقيمين الإيرانيين، ومنع الزائرين من زيارة العتبات المقدَّسة، والتحرُّش بالشعائر الحسينية، وشنّ حملة الاعتقالات العامَّة للمتصدِّين للعمل السياسي والإرهاصات باتِّهام المرجعية. الأمر الذي انتهى إلى قيام الإمام الحكيم بزيارته إلى بغداد للمواجهة، وقد تردَّد الحزب في القيام بعمل سياسي في هذا المجال، واكتفى بمراقبة الأوضاع،

وبعد ضغط الشَّهيد الصَّدر والعلاَّمة السَّيد مرتضى العسكري وغيرهما من العناصر المؤثِّرة على الحزب استجاب جزئياً في أوّل الطريق، ثم عدل عن المواجهة بدعوى الالتزام بمنهج المرحلية[٣١]؛ وذلك في الوقت الذي كانت المرجعية تمرُّ فيه بأشدِّ المحن والأزمات وأقساها، ويكون الشَّهيد الصَّدر مستعدّاً للتَّضحية بدمه الشريف في هذا المجال؛ حيث طرح مشروع التوقيع على مذكّرة احتجاج بالأسماء الصريحة بعد المذكّرة التي قدَّمها السيِّد مهدي الحكيم للنظام باسم جماعة علماء بغداد والكاظمية والتي يحتجُّ بها على مجمل التَّصرفات ويدين النظام على أساسها ويقدّم اقتراحات محدَّدة بشأنها[٣٢].

وقد سافر الشَّهيد الصَّدر، بعد ذلك، إلى لبنان متحمّلاً أشدّ الأخطار من أجل أن يقوم بحملة سياسية وإعلامية لدعم موقف المرجعيّة وإسنادها والدفاع عنها...

ففي مثل هذا الظَّرف، لم تكن القيادة في التنظيم الخاص على استعداد لإصدار منشور يشجب هذا الموقف من السلطة تجاه الأمّة والمرجعيّة، بل ولا لتوزيع منشور أبسط من ذلك[٣٣].

وانسحبت القيادة من تعهُّدها بالقيام بتظاهرات عندما يقوم البعثيون بالتحرُّش بالمرجعيّة[٣٤].

٤ ـ الموقف من أزمة إخراج آية الله، السيّد «إسماعيل الصَّدر»، من الكاظمية وملابساتها؛ حيث اهتمَّ الشَّهيد الصَّدر بالمواجهة مع النظام وتطوُّراتها، وعبَّرَت عن الموقف الحقيقي في إسناد المرجعيّة ودعمها الأوساط العشائرية العراقية، سواء في الكاظمية أم في منطقة الفرات الأوسط[٣٥].

٥ ـ الموقف من المواكب الحسينية؛ حيث تمَّ إيقاف مواكب الطَّلبة في الجامعة والتي كان وراء تنظيمها «التنظيم الخاص»، والتي كانت تحظى بتأييد متميّز من المرجعيّة الدِّينية؛ إذ تحوّلت بهذا الإسناد إلى ثقل سياسي؛ حيث أخذت تشترك فيه عناصر ذات انتماءات عامّة؛ الأمر الذي أدّى بالتنظيم إلى أن يوقف إخراج هذه المواكب تجنُّباً للمواجهة مع النِّظام.

ولكن استمرّت المواكب في المناطق الأخرى انسجاماً مع التوجُّه المرجعي..

وهذا الموقف من «التَّنظيم الخاص» كان بخلاف موقف الشَّهيد الصَّدر الذي كان يرى في وجود المواكب الحسينية واستمرارها ضرورة وأهمِّية خاصَّة، وكان يحثُّ طلاّبه على الاهتمام بها وتشجيع الآخرين على الاستمرار، حتى كان أحد الأسباب الحقيقية لشهادة حجَّة الإسلام السيِّد «عماد الدين الطباطبائي» ورفاقه هو هذا الموقف من الشَّعائر.

وبالإضافة إلى هذا التوجُّه في العمل المرجعي، قام الشَّهيد الصَّدر بالانفتاح على الأوساط الشَّعبية كخطوة أخرى في هذا المجال، ولا سيَّما بعد وفاة أخيه آية الله السيِّد «إسماعيل الصَّدر»؛ حيث أخذ يهتمّ بالسَّفر إلى الكاظمية وبغداد، ويلتقي بالأوساط الشعبية والاجتماعية هناك بشكل واسع ومفتوح، وكان للتنظيم الخاص دور في تأييد هذا التوجُّه وإسناده بطبيعة الحال.

ونجد الشهيد، بعد ذلك، يركّز على الجانب العلمي ويعطيه أولوية خاصَّة في عمله، ويبني القاعدة الحوزوية القوية في المجال العلمي، ويتجنّب إلى حدٍّ كبير مواطن الإثارة ضمن العمل المنظّم الخاص، وكل ذلك كان يتمُّ ضمن تنسيق وتفاهم عمليّين وواقعيّين مع التَّنظيم الخاص غير مكتوبين أو مقرَّرين، بحيث كانت الصورة مختلطة ومبهمة في نظر الكثير من القريبين أو المراقبين للشهيد الصَّدر، سواء في أوساط التنظيم الخاص أم في أوساط الحوزة العلمية أو غيرهما.

وقد كان التَّنظيم حريصاً، في هذه المرحلة، على أن يعرف الشَّهيد الصَّدر، في أوساطه، بطريقة الإيحاء أو التلميح، بأنَّه قائده، بل كان بعضهم يجرؤ ويروّج ذلك صراحة كما اتّضح في ما بعد[٣٦].

المرحلة الثالثة: المرجعية وولاية الفقيه

ولا أتذكَّر بالضَّبط في أي وقت انتهى الشَّهيد الصَّدر إلى رأيه الفقهي القائل بولاية الفقيه المطلقة[٣٧]، ولكن يمكن أن نؤرِّخ للمرحلة الثَّالثة في المسار العملي لنظريته في التحرُّك السياسي في هذا التاريخ الذي يقع، على ما أظنُّ، في أواخر الثَّمانينات الهجرية، أي أواخر مرجعية الإمام الحكيم (رض).

ويكون الشّهيد الصّدر، بوصوله إلى هذه الرؤية الفقهية، قد توّج توجُّهه العملي السّياسي بهذه النظرية الفقهية؛ حيث عرفنا، من خلال المرحلة الثانية، أنّه اتّجه عملياً إلى مضمون هذه الرؤية الفقهية، وإن لم يكن قد قال بها بالفعل.

ومن خلال هذه الرُّؤية بدأت تتطوّر الأحداث في التّطبيق العملي بعد المسيرة السابقة التي أشرنا إليها.

أنشأ الشّهيد الصدر، في جهازه الخاص، مجلساً للاستشارة أراد له أن يكون بذرة لمجلس استشاري يكون ضمن جهاز المرجعية، وهو يضمُّ مجموعة من خيرة طلّابه المتقدّمين اختارهم لهذا المجلس، وكان يضيف إليهم من يراه قد وصل درجة النُّضج والكمال لبعضهم أو من أجل الإعداد والتّدريب السّياسي والاجتماعي لبعضهم الآخر.

وأعضاء هذا المجلس، وإن كانوا يتفاوتون في مستواهم العلمي والفهم الاجتماعي، فإنّهم كانوا يشتركون في الإيمان بمرجعية الشّهيد الصّدر، وأنّه يمثّل الأطروحة الصالحة للمرجعيّة الرّشيدة مستقبلاً، بالإضافة إلى انتمائهم جميعاً إلى الوسط العلمي والحوزوي.

وكانت تطرح القضايا والمشاكل والنّشاطات المهمّة في هذا المجلس الاستشاري، بالإضافة إلى الأبحاث الجانبية، وتنضج بهذا الشكل الرؤية تجاهها، وتُتّخذ بحقّها القرارات المختلفة.

مرجعيّة الإمام الخوئي

وفي البداية ـ بعد وفاة الإمام الحكيم عام ١٣٩٠هـ ـ قرّر الشّهيد الصّدر دعم مرجعيّة آية الله العظمى السّيد الخوئي اعتماداً على النقاط الآتية:

١ ـ انفتاح آية الله العظمى السّيد الخوئي على مشاكل مرجعيّة الإمام الحكيم الميدانية في العراق وموقفه الإيجابي، نسبياً، من الإمام الحكيم وحركته السّياسيّة في أيّامه الأخيرة على الأقل.

٢ ـ العلاقات القويّة التي تربط الشّهيد الصّدر بآية الله الخوئي والثّقة المتبادلة

بينهما، وهي علاقات كان الشَّهيد الصَّدر يرى، من خلالها، إمكانية التأثير على آية الله الخوئي في البقاء ـ ولو نسبياً ـ في خطِّ مرجعية الإمام الحكيم، لا سيَّما وأنَّ تصوُّرات آية الله الخوئي عن العمل الإسلامي، نظريَّاً، كانت قريبة من نظريَّة الشَّهيد قبل أن يقول بولاية الفقيه المطلقة.

٣ ـ الشُّعور بالفراغ ووجود الأخطار بعد وفاة الإمام الحكيم في تلك الظروف المأساوية (المحنة) التي تهدِّد المرجعية والعمل الإسلامي العام والإنجازات التي توصَّلت إليها مرجعية الإمام الحكيم، وكذلك الاهتمام بملء هذا الفراغ من خلال وحدة المرجعية في العراق، وكان آية الله الخوئي هو المرجع الوحيد الذي يمكن أن تجتمع عليه الكلمة في العراق نسبيَّاً.

ولعلّ هذه النقطة هي أهمّ النُّقاط الثلاث.

وقد حاول الشَّهيد الصَّدر أن يتوثّق من ذلك عن طريق أحاديث مباشرة وغير مباشرة ـ بوساطة بعض طلاَّبه ـ مع آية الله الخوئي لمعرفة وجهة نظره في هذا المجال، وكانت نتائج المباحثات إيجابية.

ولكن لم يمرّ وقت طويل حتى أصبح من الواضح أنّ آية الله الخوئي ـ كما صرّح هو بنفسه أيضاً ـ لم يكن قادراً أو مؤهَّلاً للقيام بهذا الدور الدِّيني بأبعاده الاجتماعية والسياسية، لا سيَّما في ظروف المحنة والحكم القمعي الوحشي الذي يمارسه البعثيون العراقيُّون.

الشَّهيد الصَّدر (رض) في واجهة التَّصدِّي

ولا أريد، هنا، أن أتناول هذا الموضوع الشَّائك بتفاصيله وملابساته، ولكن الواقع الذي واجهه الشَّهيد الصَّدر وتتابع الأحداث دفع به، على غير رغبة منه، إلى أن يدخل في مواجهة الأحداث بشكل مباشر.

ومن هذه الأحداث المحاولة الأولى للتَّسفير العام للحوزة العلمية بعد وفاة الإمام الحكيم في أواخر سنة ١٣٩٢هـ.ق؛ حيث كان آية الله الخوئي مريضاً راقداً في المستشفى في بغداد وعلى أبواب السَّفر إلى لندن للمعالجة، وكان طلاَّب الحوزة

العلميـة والعلمـاء فـي حيـرةٍ من موقفهم تجاه الإنذار بالسفـر الذي وجّهته الحكومة المجرمة عن طريق مكبّـرات الصوت السيّارة، وكان الشّهيد الصّدر في زيارة توديعيّة لآيـة الله الخـوئـي ونقـل لـه مجمـل الأوضاع في النجف، ورجّح له أن يتّخذ موقفاً واضحـاً مـن هذه القضيّة، وهو الطّلب من الحوزة الامتناع عن السفر، ووافق آية الله الخـوئـي علـى ذلك، ونقل الشّهيد رسالته إلى حاشية السّيد الخوئي وكبار الحوزة العلمية.

ويبـدو أنّ الحاشيـة كـان لهـا رأي آخر بالموضوع وتقدير آخر للموقف، فلم تستجب لمتطلّبات الرسالة، بل أمعن بعضهم في الموقف السلبي بأن أبرز التّشكيك بصحّتها.

وهكـذا تـمّ تسفيـر عـدد كبيـر مـن العلماء والطلبة حتى أنقذ الموقف الإمام الخميني (رض) الذي تدخّل في الأمر، ولأوّل مرّة، وأعلن تعطيل الحوزة احتجاجاً علـى هـذا القـرار، وطـلب عـدم الاستجابـة للسّفر، فأعلنت الحكومة العدول عن قـرارهـا، بعـد أن أرسلـت «علـي رضـا»، أحـد كبـار مسؤولي المخابرات العراقية آنذاك[٣٨]، للتّفاوض مع العلماء في النجف؛ حيث اجتمع بالإمام الخميني وغيره من العلماء، وأسمعه الإمام كلاماً واضحاً وقوياً تجاه هذا الموضوع.

وكان للشّهيد الصّدر دور كبير في التّنسيق ودعم هذا الموقف القوي الجديد في الحوزة تجاه الحكم العفلقي المجرم.

كما كان من هذه المواقف والأحداث البرقيّة التي أرسلتها الحوزة العلميّة إلى أحمد حسن البكر تطالبه بإيقاف التّسفيرات بتوقيع كبار العلماء، أمثال آية الله الشيخ مرتضى آل ياسين وآية الله السيّد محمّد سعيد الحكيم وآية الله الشيخ محمّد جواد آل شيخ راضي وغيرهم، والتي سعى الشّهيد الصّدر إلى ترتيبها[٣٩].

ومنهـا التهيّـؤ لمـواجهة التوقّعات التي كانت موجودة في إقدام حزب البعث العفلقي المجرم على تحجيم المواكب الحسينية في الأربعين واحتوائها؛ حيث قام الشّهيـد الصّـدر بتـوعيـة أصحـاب المواكب وإلفاتهم إلى هذه المؤامرة الدّنيئة ضد الشّعـائـر الحسينيـة والـتي تطـوّرت الأحداث تجاهها تدريجياً بعد ذلك في السنوات

التـاليـة حتـى كـانت انتفاضة صفر المحدودة سنة ١٣٩٦هـ، وانتفاضة صفر الدموية الأخرى سنة ١٣٩٧هـ، والأحداث المؤلمة التي رافقتها[٤٠].

وكـان لتلك الجهـود التي يبذلها الشَّهيد الصَّدر أثر مهمٌّ في مجال تأخير تنفيذ الحكم المجرم لمؤامرته ضدّ الإسلام وضدّ الشَّعائر الحسينية بشكل خاص من ناحية، وتوعية الجماهير في الوقوف تجاه هذه المؤامرة الإجرامية من ناحية أخرى.

وبسبب هذه الجهود التي كنت أساهم فيها مع شهيدنا الغالي كانت ردّة فعل النِّظام المتمثّلة باعتقالي وبالمحاولة الفاشلة لاعتقال الشَّهيد الصَّدر ونقله إلى بغداد سنـة ١٣٩٢هـ[٤١] وكـذلك اعتقـال عـدد من العلماء والمجاهدين في الوقت نفسه وإطـلاق سـراحهـم فـي النجف. ولكن موقف آية الله الشيخ مرتضى آل ياسين[٤٢] وجمـاعـة مـن العلمـاء وطـلاّب العلوم الدينية من ناحية، وصمودي أمام عمليّات التعـذيـب التـي مـورست ليلـة الاعتقـال لانتـزاع الاعتـرافـات الكاذبة[٤٣] والنشاط السيـاسـي الـذي قمـت بـه بعـد الاعتقال لكسر حاجز الرُّعب والخوف الذي حاول البعثيُّـون إيجـاده أفشـل المـؤامرة بكاملها، بل أعطى التَّحرُّك المرجعي للشَّهيد الصَّـدر زخمـاً جديـداً من ناحية، ووضع الشَّهيد الصَّدر وحوزته في الخطِّ الأوَّل من المواجهة من ناحية أخرى، وأصبح الشَّهيد الصَّدر أطروحة المرجع الديني المتصدِّي للنظام العفلقي.

وفي هذه الأثناء، وبعد هذا التطوُّر في التَّصدِّي، أي في أواخر سنة ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م، قـام الشَّهيـد الصَّـدر بطرح موضوع حسّاس ومهمّ حول العلاقة بين الحوزة العلمية والتنظيم الخاص الذي كان يوليه حينذاك رعاية خاصة، وكان هذا الطرح في المجلس الاستشاري الخاصّ به.

وكـانت تصـوّرات الشَّهيـد الصَّـدر تقوم على أساس أنّ الحوزة، بتشكيلاتها وتنظيمـاتهـا، تمثّـل القيـادة الأساسية للعمل الإسلامي، ولا بدَّ لهذه الحوزة من أن تكون مستقلّة عن العمل المنظّم الخاص.

وقـد تـمَّ بـحث هـذا المـوضـوع في عدَّة اجتماعات، وكان يوجد اتِّجاهان في المجلس:

أحدهما: كان يتبنّى ضرورة إبقاء المجال مفتوحاً أمام العمل المنظّم الخاص ليمارس نشاطه في الحوزة استناداً إلى أنّ هذا هو السّبيل الطّبيعي المتيسّر أمامنا لتوعية طلبة الحوزة العلميّة على العمل السّياسي وحمل همومه. ومن دون ذلك فسوف ينخفض هذا الوعي في الأوساط الحوزويّة خصوصاً الطلبة الجدد الذين لا يخضعون لضوابط أو توعية في الحوزة، ويتعرّضون عادةً إلى الضغوط الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة في الحوزة، بحيث قد يتعرّضون إلى العزلة أو الانكفاء على الذات أو ترك الهموم السّياسيّة.

مضافاً إلى أنّ فصل الارتباط العضوي قد يؤدّي بالعمل المنظّم الخاص إلى الانحراف والابتعاد تدريجيّاً عن المرجعيّة الرّشيدة الصالحة وتأثيرها فيه، لأنّ وجود العلاقة العضوية بين الطلبة والعلماء والعمل المنظّم الخاص سوف يسمح بشكل طبيعي بوجود التأثير المتبادل بين الحوزة والعمل المنظّم الخاص.

وثانيهما: الاتّجاه الذي كان يرى ضرورة فصل الحوزة عن هذا العمل باعتبار وجود المحور الصالح وأطروحة المرجع الواعي المتمثّلة بالشّهيد الصّدر وحوزته الذي يمكن أن يكون مصدر الهداية والتوعية في هذا المجال، وباعتبار الإيمان الفعلي للعمل المنظّم الخاص بالمرجعيّة الرشيدة للشّهيد الصّدر على مستوى الواقع العملي من ناحية، وباعتبار وجود الأجهزة النامية للمرجعيّة التي يمكنها أن تمارس التوعية في أوساط الحوزة العلمية من ناحية أخرى.

مضافاً إلى أنّ ضرورة استقلال الحوزة تنبع من موقعها القيادي في الأمّة الذي يفرض هذا الاستقلال، لأنّه هو الذي يمكّنها من التأثير في الأمّة من خلال هذا الموقع بعيداً عن الشّبهات مع ضرورة ممارسة التوعية في الحوزة وانطلاقاً من المراكز الحوزويّة الأصيلة.

وكان كلٌّ من الاتّجاهين يؤمن ـ على مستوى المجلس الاستشاري والأحاديث المطروحة فيه على الأقلّ ـ بصحّة الفصل والاستقلال نظرياً، ولكن المشكلة التي كانت مطروحةً للبحث هي النتائج العملية لهذا الفصل التي قد تكون مقرونة ببعض المواقف السلبية أو الخسائر في مجال التوعية.

وفي النِّهـايـة، تـمَّ التوصُّل إلى قرار عملي ـ مع التحفُّظ تجاهه من قبل بعض أعضاء الجلسة إيجابياً وسلبياً ـ وهو يتضمَّن النُّقاط الآتية:

١ ـ أن يتـمّ الفصـل كلّيـاً، علـى مستوى أجهزة المرجعية الخاصة، والعناصر الإدارية والاستشارية لها، وبيـن العمـل المنظَّم الخاص لتحقيق الاستقلال على هذا المستوى.

٢ ـ أن يتـمَّ الفصـل بـين الحـوزة، بشكـل عـام، والعمل المنظَّم على مستوى دراسة السَّطح والخارج[٤٤]، بحيث يتـمّ إبـلاغ الطلبـة المنظَّمين على هذا المستوى بشكل خاص بفكّ الارتباط العضوي مع التَّنظيم الخاص.

٣ ـ يسمح للطَّلبـة ذوي الـدراسـات الأوَّلية (المقدّمات) بأن يرتبطوا بالتَّنظيم الخاص مؤقَّتاً من أجل تحقيق التوعية السياسية في هذا القطاع مؤقَّتاً.

٤ ـ يستثنى من البند الثاني الأشخاص المرتبطون بالتَّنظيم الخاص الذين يكون لـوجـودهـم دور مهـمٌّ في إدارته وتثقيفه، بحيث يؤدِّي فكُّ ارتباطهم منه إلى إيجاد الاختلال في الوضع التَّنظيمي الخاصّ على المستوى العملي والثقافي.

الحوزة العلميَّة.. وموقفها من مرجعيَّة الشَّهيد الصَّدر(رض)

وكـانت هنـاك تساؤلات وشبهات حادَّة ومهمَّة مطروحة، على مستوى الحوزة العلميَّة والأمَّـة، حـول الشَّهيـد الصَّـدر وعلاقته ـ بالتنظيم الخاص ـ خصوصاً بعد تصدِّيه للمرجعيَّة وبـروزه فـي صـدر الأحداث؛ وذلك باعتبار عدَّة عوامل وأسباب، منهـا وجـود العلاقـة التاريخيـة ابتداءً بينه وبين التنظيم الخاص، ومنها وجود الرعاية للتنظيـم الخـاص بقـاءً واستمراراً من قبله، ومنها ارتباط عناصر التَّنظيم الخاص به روحيّاً ومعنويّاً.

وكانت وراء هذه التساؤلات دوافع عديدة، منها دوافع «مخلصة»، لأنَّ قدسيّة المرجعيَّة ودورها المهمّ في الأمَّة وموقعها من العمل الإسلامي وسعة دائرتها وعمق نفوذها لم يكن يسمح لهـا، فـي ذهن الحوزة والأمَّة معاً، أن تكون في إطار تنظيم خـاص أو حـزب محـدود. وكـان هذا الموضوع يعيش في وجدان الأمَّة ومشاعرها

وأذهانها بعيداً عن النظريّات والمفاهيم. علماً أنّ النظرية والإحساس معاً يدعمان هذا التصوُّر في فهم الشهيد الصدر كما ذكرنا، كما أنّ هذا الأمر هو الذي دعا الإمام الحكيم لأن يطلب من الشّهيد الصّدر ومن ولده السّيد مهدي الحكيم الخروج من التنظيم الخاص.

ومن هنا كان بعض المخلصين من الأمّة يقفون من مرجعيّته موقفاً سلبياً أو متردِّداً تشوبه الحيرة والارتياب ويطرحون هذا التساؤل: ما هو مدى علاقة الشّهيد الصّدر بالتّنظيم الخاص؟ وما هي طبيعة هذه العلاقة؟

وعندما يجابون بنفي العلاقة يذكرون الشّواهد والأرقام ذات المداليل الظنّية الحدسية أو شبه الحسّية، ومنها هذه الشواهد، وهي أنّ أكثر المرتبطين به وخاصتهم يرتبطون عضوياً بالعمل المنظَّم الخاص.

ولكن كان إلى جانب هذا الدافع المخلص المشوب بالكدر والظّن دوافع أخرى تتراوح بين «الحرص» على مصلحة الشّهيد الصّدر و «التّخلُّف» في الرؤية السياسية و «مرض القلب». لأن بعض هؤلاء الناس كانوا يتساءلون بدافع آخر ينطلق من عدم إيمانهم بالعمل السياسي مطلقاً، فكيف إذا كان العمل السياسي بهذا المستوى الصارخ الشامل، ويرون في الارتباط بالعمل الحزبي أوضح ألوان الممارسة السياسية ذات الأسلوب الغريب عن المجتمع الإسلامي والتي عرفها من خلال التأثُّر بالحضارة الغربية وأساليبها في العمل السياسي[٤٥].

وبعض آخر كان يعادي مرجعيّة الشّهيد الصّدر لأسباب شخصية أو إقليمية أو سياسيّة، وكان يستغلُّ هذا السُّؤال ويعطيه أبعاداً مختلفة وحجماً كبيراً، ويستفيد إلى حد كبير من حالة الغموض والسّرية في تشويه الصُّورة العامة لمرجعية الشّهيد الصّدر، لا سيما أنّ مرجعيته كانت «ناشئة»، وقد طرحت من خلال العمل السياسي والمواجهة مع النّظام المجرم. ولعب بعض الأفراد ـ في حاشية بعض المراجع في هذه الآونة بالذات ـ دوراً غير أخلاقي في هذا المجال.

كما أنّ تصرُّفات بعض المحبّين للشّهيد الصّدر وأساليب التعبير عن حبّهم ومودّتهم واعتقادهم، التي لا تتصف بالحكمة والحنكة، ساعدت هؤلاء على تحقيق

أغراضهم الفاسدة، فكانت تثير كوامن الحسد أو الحقد أو الغيظ، أو غير ذلك من المشاعر التي يبتلى بها عامّة النّاس.

وإلى جانب ذلك، كان يوجد بعض المحبّين والعارفين بالشّهيد الصّدر، ومنهم آية الله العظمى السّيد الخوئي، كانوا يرون أنّ تصدّيه للمرجعيّة في هذا الوقت المبكّر، سوف يعرّضه للأذى والتحجيم وأنّ من الضروري الانتظار قليلاً، وعندئذٍ فسوف تكون المرجعيّة له بلا شكّ.

كما أنّ بعضهم كان يرى، في هذا التصدّي، خرقاً للقواعد العرفية الحوزوية التي يراعى فيها عادة موقع الطبقة العلمية وأنّ وجود أستاذه في قيد الحياة وفي موقع المرجعية لا يناسب هذا التصدّي.

وقد كان النظام المجرم يضغط بأساليبه الخبيثة، والقاسية، باتّجاه «إسقاط» شخصيّة الشّهيد الصّدر وتحجيمها في دائرة معيّنة، ليسهل عليه الانفراد به؛ حيث كان يطلق الإشاعات ويهدّد ويتوعّد بهذا الاتّجاه. وذلك لأنّ النّظام المجرم يدرك أنّ المرجعية الرّشيدة الصّالحة هي أقوى وجود إسلامي يمكنه تعبئة الأمّة ضد النّظام الفاسد المستبدّ وقيادتها في مسيرتها الإسلامية.

كما كانت الأمّة، أيضاً، تدرك هذه الحقيقة، لا سيّما إنّ مرجعية الإمام الحكيم التي حقّقت الإنجازات الكبيرة، في هذا المجال، على مستوى الأمّة، كانت قد نبّهت الأعداء إلى هذه الحقيقة الكبيرة لدور المرجعية والتي نامت عنها عيون الأعداء بعد عزلة المرجعية السابقة[٤٦].

كلّ هذه الأمور جعلت الشّهيد الصّدر يفكّر بشكل أعمق وأكثر جدية بأن يتبنّى عملياً ونظرياً الاتّجاه إلى بناء المرجعية والحوزة العلمية وجهازها واستقلالها، ويعطي ذلك الأولويّة في الاهتمام، مع اهتمامه، في الوقت نفسه، برعاية العمل المنظّم الخاص الذي يمكن أن يكون ذا أهمّية في بعض المجالات والأعمال.

وكان من جملة النّشاطات لبناء الحوزة الاتّجاه إلى رعاية الطّلبة علمياً ومادياً، ومحاولة تطوير «نظام طبيعي»[٤٧] ومشجّع للحوزة عن طريق الدّراسة المنظّمة فيها

مـن جهـة، وتعميـق الضَّوابط الموضوعية والأخلاقية التي تحكمها وتطبيقها تدريجياً من جهة ثانية.

فكّ الارتباط بين المرجعيَّة والتَّنظيم الخاص

وفـي تطـوُّر آخر للأحداث، على مستوى العمل المنظَّم الخاص والحوزة، تمَّ اعتقـال أحـد العنـاصر المهمَّـة فـي التنظيـم الخـاص الذي قدَّم اعترافات واسعة عن التنظيم تشمل مجموعة من خيرة طلبة العلوم الدينية؛ حيث تمَّ اعتقالهم أيضاً[٤٨].

وتكشَّفت خطوط العمل لتطـول مجمـوعـة مـن طلاَّب الشَّهيد الصَّدر وطلاّب حوزته وبعض خاصَّته.

وقد كان ذلك «مفـاجـأة كبيرة» للشَّهيد الصَّدر بهذه الحقيقة والواقع، وتبيَّن له أنّ مجموعة من طلاَّبه ومقرّبيه قد انتموا إلى التنظيم الخاص، معتقدين أنّ ذلك برأيه ونظـره ومـوافقتـه وبسعـي مـن أحد طلاَّبه المقرَّبين إليه جداً، الذي لم يتمّ إبلاغهم بالقرار السابق المذكور بشكل مناسب على الأقل، وكانت صدمة نفسية ـ وسياسية ـ قاسية وكبيرة لخطَّته وتصوُّراته السِّياسيّة عن العمل حتَّى أصيب على أثر ذلك بالمرض عندما قام هذا الأخ (الطالـب الفاضل) المقرّب إليه باعتراف للشَّهيد الصَّدر بالحقيقة كاملة مع إخبـاره بعـزمـه على الهجرة من النجف خوفاً من الاعتقال لأنَّه كان يحتمل قوياً أن يعترف عليه بعض المعتقلين، ويكون ذلك كارثة للشَّهيد الصَّدر وللحوزة العلمية فاحتاط بالخروج. وقد كان ظنّه صحيحاً، وتوالت عليه الاعترافات الصحيحة وغير الصحيحة خصوصاً بعد أن خرج من العراق.

وقـد استفاد هذا الأخ في الخروج من الاختلاف بين اللقب الرسمي له المثبت فـي الجـواز ووثيقـة الإقـامـة، وبيـن اللقـب المعـروف عنـه فـي الأوسـاط العلميـة والاجتماعية، وتمكَّن من الخروج من النجف إلى إيران[٤٩].

وعلـى أثـر ذلك، قـام الشَّهيد الصَّدر(رض) باتِّخاذ إجراء عاجل، وهو إبلاغ جميع هؤلاء الطلاَّب والمقرَّبين بضرورة الخروج من العمل المنظَّم الخاص.

كما قام بإبلاغ بعض المسؤولين الكبار في التَّنظيم بضرورة إصدار بلاغ من

القيادة إلى التنظيم الخاص يطلب منهم فكّ الارتباط مع جميع طلاَّب الحوزة ومدرِّسيها والوكلاء في البلدان. ومن دون ذلك فسوف يقوم الشَّهيد الصَّدر بإصدار حكم، باعتباره الفقيه الوليّ، بحرمة الانتماء إلى التنظيم الخاص بالنسبة إلى طلاَّب الحوزة العلمية وغيرهم من الأجهزة(٥٠).

وبعد ذلك، أُعتقل عدد كبير من طلاَّب الشَّهيد الصَّدر ووكلائه وأصدقائه من العلماء وغيرهم، وكانت هناك قوائم معدَّة للمزيد من الاعتقالات كان الشَّهيد الصَّدر ضمنها وكذلك «كاتب هذه السُّطور» وغيرهما. وكان ضمن المعتقلين طلاَّب لم يكن لهم انتماء إلى التنظيم الخاص مطلقاً، وآخرون كان لهم انتماء إلى التنظيم الخاص، ولكنَّهم كانوا قد خرجوا منه بطلب الشَّهيد الصَّدر، وآخرون كانوا منتمين إليه بالفعل.

ثمَّ بعد مداخلات كثيرة من الحوزة، ومنها مداخلة آية الله السَّيد الخوئي، ومن خارجها، ومنها مداخلة السَّيد موسى الصَّدر، تمَّ إطلاق سراح عدد كبير من المعتقلين مع الاحتفاظ ببعضهم. وتبيّن بعد الإفراج عنهم عدَّة قضايا:

١ ـ أنّ معظم المعتقلين قد انتزعت منهم اعترافات بالانتماء إلى التنظيم الخاص، وبعضهم تمَّ ترتيب هذا الاعتراف له في المعتقل، تفادياً للتَّعذيب مع عدم كونه منتمياً حقيقياً أو له ارتباط بأشخاص غير الذين تمَّ الاعتراف عليهم.

٢ ـ أنَّ التفكير العام الذي كان يسود أفراد التنظيم الخاص هو صحَّة الاعتراف بالانتساب إليه والتَّكتُّم مهما أمكن على أكبر قدر ممكن من المعلومات، وأنَّ هذا هو أفضل طريق لمواجهة حملة القمع والاعتقالات باعتبار وجود تجربة سابقة مشابهة في السِّنين الماضية.

٣ ـ أنَّ هناك ضغطاً شديداً تمَّت ممارسته من قبل السُّلطة لانتزاع اعتراف ضدّ الشَّهيد الصَّدر، في هذا المجال، من بعض المقرَّبين إليه وبتشجيع بعض المعتقلين انسياقاً مع الجو العام، ولكنَّ صمود بعض الأخوة، كالسيِّد «محمود الهاشمي»، وتشجيع الشَّهيدين: الشيخ عارف البصري والسيِّد عماد الدين الطباطبائي على الصمود، منع وقوع هذه الكارثة للشعور بخطورة هذا الاعتراف بشكل خاص.

٤ ـ أنّ الفكرة العامَّة التي تمَّ استنتاجها، لدى النِّظام، وكذلك لدى الأوساط

العلميـة في النجف، هو: أنّ الشّهيد الصّدر مرتبط بالتنظيم، باعتبار أنّ جميع هؤلاء الأخـوة كـان لهم ارتباط وثيق وقريب جدّاً به، بالرغم من أنّ أكثرهم حاول أن يدفع هذه الشبهة في داخل المعتقل من طريق الجواب عن سؤال: لمن ترجع بالتقليد؟ بأنّ مرجعهم هو آية الله السّيد الخوئي.

وكان الشّهيد الصّدر يقول: إنّ هذا الاستنتاج طبيعي بعد أن كانت الاعترافات سهلة وعامّة تقريباً من قبل الأخوة وإنّ هؤلاء يشكّلون القاعدة الظّاهرية لحوزته.

٥ ـ أنّ هنـاك مجمـوعـة من أفراد التنظيم الخاص كانت تعتقد فعلاً أنّ الشّهيد الصّـدر هو رأس التنظيم أو المنظّر له أو الفقيه الذي يرجع إليه التنظيم، وكانت هذه الفكرة تلقى بشكل أو بآخر إلى أفراد التنظيم من قبل بعض المسؤولين في الحلقات.

ومن هنا نجد الشّهيد الصّدر يتّخذ عدّة إجراءات احترازية:

١ ـ إصـدار جـواب لاستفتاء مكتوب[٥١] ينصّ علـى أنّـه كان قد أصدر حكماً بعدم جواز انتساب طلاّب العلوم الدّينية إلى التنظيمات الخاصّة.

٢ ـ منـع بـعض الـوجـوه المعروفة بانتمائها إلى التنظيم الخاص، لا سيّما من صـدر منـه الاعتـراف بـذلك، عـن التردّد إلى منزله من أجل تغيير الصورة الشكليّة لحوزته وإعطائها البعد الدّيني العام.

٣ ـ المنع من الحديث عن علاقته بالتنظيم الخاص، سواء على مستوى التاريخ أو التأييد أو الرّعاية، وكان يظهر انفعالاً شديداً من سماع ذلك.

٤ ـ التـوجُّـه بشكـل أشمـل وأوضـح إلى الأعمال الحوزية بالصِّيغ المعروفة والانفتـاح الـواسع عملياً على القطاعات العـامّـة للأمّة والحوزة، كمجلس التعزية الأسبـوعـي والمقابلة العامّـة مع الناس والاهتمام ببعض الوجوه الحوزوية التقليدية النظيفة والمعروفة، بل وغيرهم وإدخالهم في بعض نشاطاته.

٥ ـ تشكيل لجان عمل في داخل جهاز مرجعيّته تقوم بالنشاطات الحوزوية من رعـايـة الطّلبـة إلـى إرسـال الـوكلاء والاتّصال بهم، إلى تأليف بعض الكتب الدينية والثقافية لإعداد منهج ثقافي للحوزة.

٦ ـ التصدِّي العام للقضايا التي تهمُّ الأمَّة وفتح الحوار نيابةً عن الأمَّة مع السلطة حول هذه القضايا، وقد تجلّى ذلك بشكل واضح في قضية الدفاع عن الحوزة العلمية وتسفيرات سنة ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م، التي مرَّ ذكرها.

وقضية المواكب والشعائر الحسينية وقضايا أخرى.

ومنها قضية (١٧) صفر ١٩٧٧م ـ ١٣٩٧هـ التي قام الشهيد الصدر بإرسال وفد فيها عندما طلبت منه الحكومة ذلك بوساطة «السيِّد مصطفى جمال الدين» بعد إعلان موافقتها على التراجع عن موقفها تجاه قضية منع المواكب، وكنت ممثّلاً له في هذا الشأن بعد إلحاحه عليَّ بالقيام بهذه الخطوة، وانتهى الأمر، بعد ذلك، بالموقف الخياني للحكومة والموقف البطولي للجماهير والرعاية الواعية للمرجعية؛ حيث كانت الجهة الإسلامية الوحيدة التي تبنَّت الجماهير وانتفاضتها وتحمَّلت نتائج ذلك.

وقد تمَّ اعتقالي بعد ذلك والحكم بالسجن المؤبَّد عليّ، والتهمة التي كانت موجَّهة هي تحريض الجماهير على الانتفاضة والتَّخطيط لها، وكان مستند الحكومة في هذه التهمة مضمون الحديث الذي تحدَّثت به مع مجموعة من قادة الانتفاضة في ليلة (١٨) صفر في خان النخيلة[٥٢].

واستمرّ هذا المنهج للشَّهيد الصَّدر حتى انتصار الثورة الإسلامية وبعدها.

٧ ـ إيجاد صلة محدودة مع أجهزة السلطة المحلِّية لإنجاز المعاملات الروتينية ذات العلاقة بالطَّلبة وغيرهم كما هو شأن المراجع، والانفتاح في استقبالهم في الديوان في بعض المناسبات.

خطوط عامَّة جديدة في تصوُّر الشَّهيد الصَّدر (رض)

وقد توضّحت للشَّهيد الصَّدر(رض)، في هذه الآونة، مجموعة من القضايا الاستراتيجية في العمل السياسي، إضافةً إلى النقاط السابقة منها:

١ ـ إنّ منهج العمل السياسي القائم على فكرة «المرحليّة»، وبمعنى أن يقوم التَّحرُّك السِّياسي على أساس الفصل الكامل بين طبيعة مرحلة، ومرحلة أخرى.. غير سليم، وأنّ التدرّج في الدعوة والعمل إلى الله لا يعني بالضرورة هذا التَّصوُّر

للمرحلية. وأنّ الصحيح في منهج العمل الميداني الفعلي هو الدمج بين العمل الثقافي والعمل السياسي والتصدّي للمواجهة، ولكن مع مراعاة التدرّج في الطّرح، والظروف الموضوعية القائمة فعلاً، سواء على صعيد الأمّة أو الحكم أو أجهزة المرجعية وإمكاناتها. وبذلك أعطى الشهيد الصدر «المرحلية» معناها القرآني الأصيل.

٢ ـ إنّ المرجعيّة الدينيّة يجب أن تعتمد بصورة «أساسية» على تشكيلاتها الخاصة، التي يجب العناية بها وتطويرها كماً وكيفاً، وهذه التشكيلات هي مؤسّسات: الحوزة، والوكلاء، والمساجد، والمؤسسات المرتبطة مباشرة بها، والصفوة المؤمنون الذين يلتفون حول هؤلاء العلماء ويشكّلون القاعدة العامة لهم.

٣ ـ إنّ التّنظيمات الخاصّة يمكن أن يكون لها دور «مهم» في العمل السياسي وفي إطار المرجعية ونشاطها العام، لا سيما في بعض الأوساط أو بعض الأعمال والنشاطات، ولكن من خلال تحولها إلى مؤسسات تعبوية للمرجعية وتحركها السياسي ومواقفها المتحركة، وإلاّ فقد تصبح أجهزة معوّقة للتحرك في بعض المقاطع أو المواقف، وإنّ هذه التنظيمات يجب أن تخضع لإشراف المرجعية ورقابتها، وبهذا الصدد نجد الشّهيد الصّدر يقوم بتعيين بعض طلاّبه مشرفين على بعض هذه التنظيمات الإسلامية[٥٣]، ويطالب بعضها الآخر بالالتزام بقراراته والانسجام معها.

وكانت معاناة الشّهيد الصّدر اللاّحقة تؤكّد هذه الحقيقة؛ حيث عاش حالة الإحباط التي شهدتها مرجعية الإمام الحكيم تجاه هذا الموضوع في الأزمات، لا سيما عند سفره إلى لبنان لتعبئة الأمّة سياسياً وإعلامياً لإسناد المرجعية في محنتها. حيث كانت النتائج والملابسات توضح هذه المقولة بجانبيها: الإيجابي والسلبي[٥٤].

٤ ـ إنّ قدرة المرجعية ـ بصورها عامة ـ بأجهزتها الصّالحة على التعبئة السياسيّة والجهاديّة في مواجهة القمع والأنظمة الفاسدة، أكبر من قدرة التنظيم الخاص. كما أنّ قدرتها على حماية نفسها وعلى المناورة أفضل، لأنّ المنهج الذي تتبعه المرجعية هو منهج اللاّمركزية الأكثر قدرة على التعبئة والأكثر مرونة في المواجهة والمناورة مع وجود الحماية الواسعة لها على مستوى التّاريخ والأمّة.

٥ ـ الفصل بين أجهزة المرجعيّة وأجهزة التنظيم الخاص حتى على مستوى الوكلاء، حتى أنّه امتنع أن يمنح أحد كبار طلاّبه وكالة عنه بعد أن أصرّ هذا الأخ على البقاء في الحزب لمصلحة كان يعتقد بوجودها، بالرغم من طلب الشّهيد الصّدر منه الخروج من التنظيم الخاص، علماً بأنّ الشهيد كان يثق بتديُّنه وفضله. كما أنّه لم يرشّحه للقيادة النائبة لهذا السبب على ما أعتقد.

وقد اهتمّ الشّهيد الصّدر بتدوين بعض أفكاره ونظريّاته هذه إلى حدٍّ بعيد؛ وذلك من خلال كتابته لكرّاس: «المرجعية الموضوعية» بعد مناقشته له في المجلس الاستشاري وإرساله إلى المناطق المختلفة والطلب من بعض طلاّبه[٥٥] القيام بشرحه إلى القواعد المؤمنة، كما أنّ رؤيته لذلك أصبحت أكثر وضوحاً من بعد في مرحلة التّطبيق.

كما كان يتحدّث ببعض هذه الأفكار في جلساته الخاصّة إلى طلاّبه ويناقش بعضها في جلسة الشّورى.

المرحلة الجهادية

وبعد انتصار الثّورة الإسلامية، أصبحت الحقائق والمفاهيم في العمل السّياسي التي كان قد توصّل إليها الشّهيد الصّدر(رض) أكثر وضوحاً وواقعيةً، وبدأت بذلك مرحلة جديدة من العمل السياسي تؤكّد المفاهيم والتصوُّرات السّياسية السابقة نفسها؛ إذ من الواضح أنّ الثورة الإسلامية في إيران اعتمدت في تحرُّكها السياسي ـ بالأصل ـ على نظريّة «المرجعيّة الدّينية» بالمعالم السابقة التي أشرنا إليها.

وكان للحوزة العلمية والوكلاء والمبلّغين والمساجد.

وكان التّحرُّك الجماهيري العام مع تحرُّك «الحواريين» المؤمنين من وراء هذه المساجد، وحلقات التدريس العام للفقه والقرآن والمعرفة الإسلامية.

وكان تبنّي مصالح الأمّة الفعلية والمرحلية وطرحها سياسياً إلى جانب الطّرح المفاهيمي والثقافي العام.

وكان الدُّخول في الصّراع مع السُّلطة والاستكبار العالمي إلى جانب البناء الروحي والأخلاقي والثقافي...

كان لجميع هذه المفردات المساهمة الفعّالة في تحقيق التعبئة السياسيّة والروحيّة، ومن ثمّ الوصول إلى النصر بإذن الله(٥٦).

ومن هنا كان تقييم الشّهيد الصّدر لهذه الثورة أنها حقّقت الأهداف التي عمل من أجلها الأنبياء، ومن هنا كان هذا الذوبان منه في الثورة وقيادتها الحكيمة.

وأصبح من الواضح، لدى الشّهيد الصّدر، ضرورة الانتقال من حالة «الانتظار للفرصة المواتية» لبدء المواجهة، إلى حالة «المواجهة الفعلية». وقد عبّر عن ذلك في بعض الاجتماعات الخاصّة للتداول والتشاور بما مضمونه: أنه من قال إنه سوف يبقى لنا شيء إذا انتظرنا الفرصة المناسبة، بعد أن كان العفالقة المجرمون جادّين في مسخ شخصية الإنسان المسلم في العراق وتغيير كل المعالم الإسلامية وسحق المثل والقيم الربّانية، واستخدموا جميع الأساليب الفاسدة والخبيثة والوحشية لتحقيق أهدافهم!؟

كما أصبح واضحاً للشّهيد الصّدر أنّ الجهود التي كانت تبذل في سبيل بناء التنظيم الخاص لو بذلت ووظّفت في سبيل بناء الحوزة العلمية وتشكيلاتها الخاصة، لكانت النتائج أكبر بكثير من النتائج التي توصّلنا إليها طوال المدّة السابقة كما صرّح بذلك.

كما أصبح من الواضح لديه أنّه لا بدّ من مضاعفة الجهد لملء جميع الفراغات الموجودة في ساحة العمل التبليغي، وعلى صعيد المساجد ومراكز الهداية والتوجيه، وبأسرع وقت انطلاقاً بالعمل الجماهيري باتّجاه الأهداف الإسلامية.

خطّة العمل في المرحلة الجهاديّة

وقد بدأ الشّهيد الصّدر (رض) عمليّة فحص وإحصاء وتقييم للمرحلة ومستلزماتها ومتطلّباتها لتحقيق الأهداف الآنفة، فقام بالخطوات الآتية:

١ ـ إرسال الوكلاء والمبلّغين إلى مختلف المناطق الخالية، وقد تمّ إرسال عدد كبير من الطلبة لملء الفراغ.

٢ ـ مطالبة الأمّة بطرد علماء السوء أو الأدعياء منهم وكشفهم وملاحقتهم، وقد وقعت حوادث حاصرت فيها الأمّة هؤلاء الأدعياء وأخرجتهم من مواقعهم.

٣ ـ ضرورة طرح «المرجعيَّة الرَّشيدة» بشكل عام؛ حيث أصبح ذلك مطلباً ضرورياً واضحاً، وتوسَّعت بذلك قاعدة مرجعيَّته في التقليد والولاء بدرجة كبيرة، ولا سيَّما في صفوف الشباب.

٤ ـ القيام بعمل ثقافي وروحي شامل في أوساط الحوزة العلميَّة.

٥ ـ التلاحم مع الثَّورة الإسلامية في إيران. وكان من الإجراءات التي اتَّخذها في هذا المجال التصدِّي لإصدار بيان في تأييد الثورة الإسلامية، وتعطيل درسه أيَّام انتصارها، وتشجيع طلَّابه على الإعداد لتظاهرة تأييد للثورة في النَّجف الأشرف. وقد خرجت بالفعل هذه التظاهرة، ولأوَّل مرَّة، وواجهت عملية مطاردة من السلطة العفلقية.

٦ ـ قام، أيضاً، بتأسيس درس التفسير الموضوعي في الأيَّام الأساسية للتدريس في النَّجف وعلى حساب بعض حصص درس الفقه المهم[٥٧]؛ حيث كان درس التفسير هذا من الدروس المهمَّة التي لاقت إقبالاً عظيماً في أوساط الحوزة، وتناول فيه موضوعاً حسَّاساً يرتبط بالتحليل التاريخي والاجتماعي النظري للقضايا المعاصرة والملحَّة.

وعندما استشهد آية الله المطهَّري، وهو في الوقت نفسه رئيس مجلس قيادة الثورة، أقام مجلس الفاتحة على روحه الطَّاهرة انسجاماً مع الثورة الإسلامية؛ حيث فسَّرت السلطة هذا الموقف بهذا التفسير، لأنَّه لم يقدم على هذا العمل غير الشَّهيد الصَّدر.

٧ ـ قام، في الوقت نفسه، بالتَّنسيق مع بعض قيادات العمل المنظَّم الخاص في التحرُّك للمواجهة الجهادية من خلال وجهة نظره لموقع المرجعية والعمل المنظَّم الخاص؛ حيث تمَّت الموافقة على أن يسلِّم العمل المنظَّم الخاص على مستوى العراق على الأقل بقيادة المرجعية، ويرتبط بقرارها السياسي العام[٥٨].

٨ ـ قام، في الوقت نفسه، بالتَّخطيط للتحرُّك الإعلامي والسِّياسي في الخارج، وكتب رسالة في هذا المجال[٥٩] تمثِّل رؤيته لهذا التحرُّك السياسي والإعلامي.

٩ ـ وعلى أساس هذا التّخطيط، أيضاً، قام بإرسال ممثّل له إلى إيران لينطلق بالعمل الخارجي من هناك، وينسّق مع قيادة الثورة الإسلامية، وهو سماحة السيّد محمود الهاشمي.

١٠ ـ أصدر توجيهه بتأسيس حركة التّحرُّر الإسلامي في لندن، وهي تضمُّ مجموعة من عناصر منظّمة لأكثر من جهة إسلامية وعناصر مستقلّة أيضاً، وبدأت تعمل وتمارس النشاط السياسي العام لأوّل مرّة في الخارج وبشكل علني من أجل طرح القضية على صعيد المجتمع الدولي(٦٠).

١١ ـ وكان قمّة التحرُّك السياسي العام في الداخل هو أسبوع البيعة الذي قامت به جماهير ووفود وهيئات، بقيادة العلماء، من مناطق مختلفة من العراق، تتوافد فيه على النَّجف الأشرف لتعلن البيعة للشّهيد الصّدر والاستعداد للتّضحية، واشترك في هذه الوفود علماء وشباب وعناصر منظّمة وجماهير مؤمنة عامّة، وتجاوب مع هذا الأسبوع تنظيم حزب الدَّعوة الإسلامية مع بقيّة المؤمنين الواعين؛ حيث كان يعبّر ذلك عن مظهر من مظاهر التنسيق وتطبيق الاتفاق آنف الذكر.

ردّ فعل النِّظام تجاه خطّة الشّهيد الصّدر (رض)

وإزاء هذا التحرُّك فقد النظام أعصابه ـ بالرغم من أنّ تحرّك الشهيد الصدر كان سياسيّاً وسلميّاً ـ إلاّ أنّ النظام كان يرى أمامه التّجربة الإسلامية في إيران ونتائجها، لا سيّما أنّه أدرك التّرابط العقدي والعناصر الثابتة بين هذا التحرُّك وتحرُّك الثورة الإسلامية في إيران مضافاً إلى الطبيعة العدوانية والغرور الذي يتّصف به حزب العفالقة ومجموعة صدام.

واقترن أسبوع البيعة مع برقية الإمام الخميني (قدس سره) إلى الشهيد الصدر (رض) التي يطلب فيها منه البقاء في النجف؛ حيث بلغت مسامعه أنباء عزمه على الهجرة إلى الخارج(٦١).

وعلى أثر ذلك، قام النِّظام باعتقال بعض أفراد الوفود ومطاردة بعضها الآخر، أو وضعهم تحت الرقابة، وطلب الشّهيد الصّدر ـ لامتصاص ردّ الفعل ـ من الوفود

التوقُّف وأغلق بابه احتجاجاً على موقف السُّلطة. ولكن السُّلطة قامت على الفور باعتقال الشهيد الصدر في ١٦ رجب ١٣٩٩هـ.

وانفجر الوضع بتظاهرة في النَّجف ـ بعد أن خرجت الشَّهيدة بنت الهدى تعلن عن اعتقال الشَّهيد الصَّدر وتستنهض الأمَّة ـ وأخرى في مدينة الثورة وثالثة في الكاظمية وأماكن أخرى من العراق، ووقعت مصادمات مع رجال الأمن، فأطلق سراح الشَّهيد الصَّدر في اليوم الثاني، ثم وضع رهن المراقبة وتمَّ احتجازه في بيته[٦٢].

وفي التَّحقيق، عند اعتقاله، طُلب منه التخلّي عن تأييده للثَّورة الإسلامية، وتعرّض للتهديد الشديد إذا استمر في هذا الطريق.

وفي الوقت نفسه، تم إلقاء القبض على عدة آلاف من الأشخاص، وتعرَّضوا للتَّعذيب الوحشي أثناء التحقيق.

وفي هذه الأثناء، وبسبب هذه التطوُّرات والأحداث ولمواجهة الثَّورة الإسلامية والنهضة المحمَّدية في العراق وإيران وتطبيق سياسة التَّصفية الشاملة والقبضة الحديدية والأرض المحروقة، حدثت تغييرات مهمة وأساسية سياسية في أوساط النظام الحاكم؛ حيث أُزيح أحمد حسن البكر؛ وذلك من خلال الضغط عليه لتقديم الاستقالة من رئاسة الجمهورية، وتم تنصيب صدام مكانه، فاستهلَّ حكمه بإراقة الدماء بصورة وحشية، ثم تمَّت تصفية العناصر المعتدلة المحسوبة على البكر أو غير الموالية لصدام بتهمة التعاون مع الحكم في سوريا للإطاحة بنظام صدام؛ حيث قُتل عدد كبير من قادة حزب البعث وسجن عدد آخر؛ وذلك ضمن سياسة القبضة الحديدية الجديدة والسيطرة الكاملة لصدام ومجموعته.

كما اتخذ قرار التعامل الوحشي ضد الإسلاميين في العراق، وكانت النتائج الحكم بالإعدام بعد أيام قليلة وتنفيذه على أكثر من سبعين شخصاً، فيهم مجموعة كبيرة من العلماء البارزين في ليلة النصف من شعبان ١٣٩٩هـ، والحكم بالسّجن المؤبّد على أكثر من مئتي شخص فيهم العلماء والمثقفون من مختلف أوساط الشعب العراقي.

وقد حاول النظام عدة مرات، في مدة الاحتجاز، من خلال الحوار والوسطاء، أن يثني الشَّهيد الصَّدر عن موقفه المؤيِّد للجمهورية الإسلامية، أو الكف عن مواصلة تنفيذ هذه الخطة.

ومارس، من أجل ذلك، مجموعة من الضُّغوط النفسية والبدنية والتهديد، بالإضافة إلى محاولات الإغراء والاستمالة، ولكنه بقي صامداً على موقفه، بل أذن بتصعيد الموقف السياسي والجهادي ضدّ النظام في الداخل والخارج، بعد أن منع النظام الجمهور من الممارسة العادية للعمل السياسي وقام بعمليات القمع والإعدام.

وعلى أثر ذلك، قام بعض المؤمنين في التنظيمات الخاصَّة وفي غيرها بتشكيل مجموعات جهادية في الداخل، وأخذ جهاز الشَّهيد الصَّدر المرجعي يخطِّط لهذا العمل الجهادي بشكل واسع.

كما قام بعض طلاَّب الشَّهيد الصَّدر وأنصاره بتأسيس حركة المجاهدين العراقيين في لبنان للقيام بأعمال جهادية ضدّ النظام.

وبذلك، دخل الشَّهيد الصَّدر المواجهة الجهادية المسلَّحة بعد أن بدأها النِّظام بقسوة وتصفيات بدنية، وأصبحت الشهادة ماثلة أمام عينيه بسبب ظروف هذه المواجهة.

التَّخطيط لما بعد الشَّهادة

وأخذ الشَّهيد الصَّدر (رض) يخطِّط لما بعد شهادته، وكانت هناك قضايا أساسية أمامه:

١ ـ قضية القيادة النَّائبة التي يمكنها أن تنوب عنه، وهو في الاحتجاز وتقوم بدورها بعده في قيادة التحرُّك الأساسي. وقد رشّح أربعة أشخاص غير مرتبطين بالعمل المنظَّم الخاص، وكتب بذلك رسالة مغلَّفة للإمام الخميني بهذا الترشيح، وكلَّفني بالاحتفاظ بها للوقت المناسب، ولكنه سحب ترشيحه بعد ذلك[٦٣] وطلب إتلاف الرِّسالة بعد أن وصلته أخبار عن الوضع الخاص له في إيران غير مشجّعة، وكذلك عن الموقف العام تجاه حركته وتقييمها[٦٤] ولا سيَّما من قبل بعض العناصر

المتنفّذة في الأجهزة المسؤولة عن إسناد الحركات الإسلامية مثل مهدي هاشمي وغيره.

٢ ـ قضيّة تطوير خط الجهاد في بناء الخط العسكري الجهادي، وقد طلب منّي الخروج من العراق للقيام بهذا العمل، وكانت لديّ ملاحظات عرضتها عليه فتوقّف عن الطلب في حينه[٦٥].

٣ ـ قضية تعبئة الشعب العراقي، بجميع فئاته وقطاعاته، سياسياً، ضد البعث العفلقي، وقد وجّه نداءاته الثلاثة إلى الشعب والتي سجّلها بصوته، وطلب أن تبثّ وتنشر بعد شهادته مباشرة، ووضعها أمانة لديّ حيث أرسلتها مع أوّل رسول بعد شهادته[٦٦].

٤ ـ قضية الوقوف إلى جانب الثورة الإسلامية وقيادتها الحكيمة والدولة المباركة التي كان يعدّها تجسيداً لحركة الأنبياء، وقد أكّد ذلك في رسائله الخاصّة قبل تطوّر الأحداث وكتبه، بعد ذلك، بدمه الزكي عندما أصرّ على الاستمرار في موقفه المساند لها حتى لو كان على حساب حياته الشريفة التي قدّمها غاليةً في سبيل الإسلام[٦٧].

٥ ـ قضية الاهتمام بالشّباب المؤمن المخلص المجاهد الذي كان ينتمي إلى التنظيمات الإسلامية كحزب الدّعوة، أو غيرهم من أبناء الإسلام والذين أثبتوا فناءهم في الإسلام وتعاليهم على جميع الانتماءات الأخرى غير الإسلام، وقدّموا التضحيات في سبيل القضية الإسلامية؛ حيث أوصى بهم خيراً لأنّهم يمثّلون القاعدة الإسلامية التي يمكن أن تستند إليها الثورة، وقد كان يدرك بوضوح الفرق بين موقفهم واستعدادهم للتضحية وموقف بعض العناصر القيادية المتردّدة.

وقد أثبتت تجربة السنين الماضية في الحرب العدوانية ضدّ الجمهورية الإسلامية كيف تحوّل هؤلاء الشباب، ومن سار في خطّهم، إلى قوّة جهادية ارتبطت بالولاية الشرعية وبالقيادة السياسية الدينية، ووظّفت قدراتها من أجل القضية، وأكّدت انتماءها المطلق للإسلام قبل كلّ شيء.

٦ ـ الاهتمام بدور المرأة في العمل الإسلامي وأهمّية دورها المساند والمكمل

لدور الرجل في العملية التغييرية؛ حيث جسّدت أخته الشهيدة بنت الهدى هذا الدَّور عملياً في مدَّة الاعتقال والاحتجاز وفي التحرُّك السياسي قبل ذلك، ثم في شهادتها العظيمة مع أخيها الشَّهيد.

وانتهت هذه المرحلة بشهادته، رضوان الله عليه، مع أخته الفاضلة العلوية بنت الهدى (رض) التي وقفت إلى جانبه في جميع مسيرته، وانتهت حياتهما الطاهرة بالشهادة بعد إبلاغهما الرسالة. وكانت هذه النهاية العظيمة والمفخرة بعد حوالى سنة من الاحتجاز ومحاولات الاحتواء والتفاوض وعروض الحرّية المشروطة. وبعد أن قام النظام بإعدام كوكبات من الشباب المؤمن الذين قاموا بالعمليات الجهادية أو خطّطوا لها أو تعاطفوا معها، بعد أن أصدر القانون المشؤوم الذي لا يعرف التاريخ الإسلامي له نظيراً، وذلك بقتل كلِّ من ينتمي إلى حزب الدَّعوة أو يروّج أفكاره وجعل له أثراً رجعياً وطبّقه على عشرات الآلاف من الناس، وفيهم الكثير ممَّن لم ينتمِ إلى حزب الدّعوة، كما طبّقه على الشَّهيد الصَّدر نفسه.

خاتمة المطاف

ويمكن أن نستنتج، من هذا الاستعراض السريع للأحداث والمواقف والنشاطات، في هذه المرحلة، الأبعاد النظرية التي كان يؤمن بها الشَّهيد الصَّدر في العمل الإسلامي، وهي:

١ - إنّ المرجعيَّة الدِّينية السِّياسية المتصدِّية والرشيدة هي القيادة السِّياسية الشَّرعية والفعلية لمجمل العمل السياسي والجهادي في الساحة الإسلامية.

٢ - إنّ المرجعية، وبتشكيلاتها ونشاطاتها العامة، هي الإطار العام الصالح للعمل السياسي والجهادي، كما هي محور الولاء فيه.

٣ - إنّ المجتهد العادل الجامع لشرائط الدِّراية والخبرة السياسيّة والاجتماعيّة والتصدِّي يمكن أن يتولّى «القيادة السِّياسية النائبة» عن المرجعية الدِّينية السِّياسية العامَّة عندما لا تتمكّن القيام بدورها المباشر[٦٨]، وذلك من خلال التكامل مع العمل المرجعي التقليدي.

٤ ـ إنّ العمل المنظّم الخاص (حزب أو حركة أو منظمة أو جمعية) هو مؤسسة يمكن أن يكون لها دور هام[٦٩] ومتفاوت المستوى ضمن الإطار العام للمرجعيّة السّياسيّة وتحت قيادتها وإشرافها.

٥ ـ اللاّمركزيّة في العمل السياسي على مستوى التّنفيذ والتعدُّدية على مستوى التشكيلات المرجعيَّة والمؤسَّسات وغيرها مع المركزية في القيادة السياسية للمرجعية، أي في تشخيص الخطوط السياسية العامة، والمواقف الأساسية في التغيير والمواجهة، والإشراف على عموم التحرُّك الإسلامي والأموال والحقوق الشرعية، والتخطيط العام.

٦ ـ القيادة المرجعية السياسية لا بدَّ من أن تتوافر فيها الشروط الأساسية، وهي: «الاجتهاد» و «العدالة» و «الكفاءة السياسية» و «الكفاءة الشخصية» و «التصدِّي» لقيادة الأمَّة ولقضاياها.

٧ ـ تجاوز فكرة «المرحلية» في العمل الثقافي والسياسي والجهادي، والإيمان بفكرة التدرُّج في العمل، مع الإيمان بالتداخل بين العمل الثقافي والمواقف السياسية. ونلاحظ أنّ الشّهيد الصَّدر انتقل في مدَّة قصيرة من العمل الثقافي إلى المواجهة السياسية ثم إلى المواجهة الجهادية.

٨ ـ إن انتصار الثورة الإسلامية يمثل منعطفاً أساسياً ومهماً في المسيرة الإسلامية، فقد قلبت الثّورة الكثير من الموازين والتصوُّرات تجاه العمل الإسلامي، ووضعت المسلمين أمام مسؤوليات جديدة تهون إزاءها التضحية الكبيرة والفداء العظيم[٧٠]، وتفرض المزيد من التصدِّي والالتحام معها في موقف واحد أمام قوى الاستكبار العالمي.

٩ ـ أهميّة الوحدة بين المسلمين وتجاوز الخلافات المذهبية والقومية والفئوية في مثل هذه المواجهات الشاملة.

١٠ ـ ضرورة التّركيز في الطرح على القضايا الأساسية والمصيرية للأمّة وحقوقها الشَّرعية والتعامل مع القضايا التي تعيشها الأمة أو تعانيها فعلاً بشكل واقعي وميداني.

١١ ـ الانفتاح على قطاعات الأمّة وجمهورها في القضايا المختلفة والتخاطب معهـا بشكل مباشر والاعتماد على الله تعالى وعلى قدرة الشعب في التغيير، ولا سيما قطاع الشباب والمرأة.

١٢ ـ أهميـة العنـايـة البالغـة بـالقـاعـدة الإيمانية العامة، وخصوصاً الطّاقات (الشّابة) المستعدَّة دائمـاً للتضحيـة والفـداء، وكذلك أهمية دور «المرأة» و «النُّخبة» الإسلامية في العمل التعبوي.

* * *

الهوامش:

(١) كتب الشَّهيد الصَّدر(رض) هذه الأسس في بداية تأسيس حزب الدَّعوة الإسلامية في أوائل سنة ١٣٧٨هـ، أواخر سنة ١٩٥٨م، ثم شرحها، وأصبحت مادَّة ثقافية تدرَّس في حلقات الحزب، ولم تنشر هذه المادة عن الشَّهيد الصَّدر، لأنَّه عدل عن الفكرة الأساسية التي تقوم عليها أسس الدولة الإسلامية، وهي فكرة تعيين الولاية من خلال الشورى في الحكم الإسلامي، كما سوف نشير إلى ذلك.

(٢) يذكر مصدر الحديث مع الإشارة إلى موضع بحثه في الكرَّاسين.

(٣) إنّ هذه الدراسة الإجمالية يمكن أن تكون أساساً لبحث واسع حول أفكار الشَّهيد الصَّدر في هذا المجال، ولعلّ بعض الأخوة الأعزاء، من طلاب الشهيد الصدر(رض)، أو مريديه، تتوافر لهم الفرصة الكافية لتناول هذا البحث.

(٤) لقد طلب منّي الشَّهيد الصَّدر(رض)، قبل وفاته وشهادته، أن أكتب عن حياته، ولم أوفَّق إلى ذلك حتى الآن بالرغم من أني وظَّفت «بعض الطاقات» لذلك، وتحدثت عن الشَّهيد الصَّدر في كثير من المجالات، وهذه الكتابة وغيرها مثل التفسير عند الشهيد الصدر، أو بعض رؤاه السياسية والفكرية حول المرجعية والقيادة تأتي إسهاماً جزئيّاً في هذا المجال.

(٥) دليل الحسبة هو دليل يستند إليه الفقهاء في الحالات والموارد التي لا يثبت فيها دليل خاص على الولاية، سواء كانت في الشؤون العامة للأمة كولاية الحكم وإدارة شؤون الأمة أم في تعيين المواقف العامة لها أم الخاصة كولاية الأوقاف والأيتام أو القاصرين.. وفي حالة لا يمكن أن تترك فيها الأمة أو المورد من دون ولي؛ حيث ثبت في الشرع اهتمام الشارع بها بشكل يؤدِّي إلى القطع بضرورة وجود الولي لها وعدم جواز إهمالها، مثل حفظ النظام أو الدفاع عن العقيدة الإسلامية أو حفظ أموال القاصرين.

وعندئذٍ يعمد الفقهاء إلى انتخاب الولي الذي يجمع أفضل المواصفات، وهو المجتهد العادل الجامع للشرائط، وعند فقدانه يتم الانتقال إلى الفرد الأقل، إلى أن يصل إلى عدول المؤمنين أو المتصدِّين للولاية إن لم يتصدَّ لها أحد.

(٦) شرح أسس الدولة الإسلامية الذي كتبه الشهيد الصدر يقوم على قاعدة الشورى وانطلاقاً من الاستدلال بها. وقد تناولنا هذا الموضوع في كتابنا: «الحكم الإسلامي بين النظرية والتطبيق».

(٧) مقالة منشورة في أدبيَّات حزب الدعوة الإسلامية منسوبة إلى الشَّهيد الصَّدر يشير فيها إلى هذه الفكرة، على أنه اعتمدنا بالأصل على ما كان يذكره (قده) في أحاديثه حول هذا الموضوع.

(٨) هناك بحث مستقلّ لنا حول هذا الموضوع لعلّنا نوفّق لطبعه، وقد تمَّ نشر بعض فصوله ومعالمه في جريدة «لواء الصَّدر» تحت عنوان: «النظرية الإسلامية في التحرك السياسي». وهنا لا بد من أن نشير إلى أنّ المقصود من نظرية المرجعية هو نظرية «الولاية» أو «الإمامة».

(٩) الحسبة مصطلح فقهي يراد منه ضرورة ووجوب التصدِّي للقيام ببعض الأعمال التي يقطع بأن

الشارع المقدّس لا يرضى بإهمالها وتركها على حالها، مثل إدارة شؤون الأيتام والأوقاف التي لا ولي لها، وكذلك إقامة النظام للحياة الاجتماعية وتنفيذ الواجبات العامة كما أشرنا سابقاً.

(١٠) كان لخروج الشهيد الصدر من التنظيم سبب آخر مضافاً إلى هذا الطلب سوف نشير إليه. (يذكر هنا النّص حول طلب الإمام الحكيم الموجود في رسائل الشهيد الصدر).

(١١) لقد كتب الشّهيد الصّدر رسالة إليَّ، في محرم ١٣٨٠هـ، حيث كنت حينذاك في لبنان، أشار فيها إلى هذا الأمر ـ لا أزال محتفظاً بها ـ نذكر مقتطفات منها:

«. . . وقعت منذ أسبوعين، أو قريب من ذلك، في مشكلة، وذلك أثناء مراجعتي أسس الأحكام الشرعية وبعدها، وحاصل المشكلة التوقف في آية ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ التي هي أهم تلك الأسس وبدونها لا يمكن العمل في سبيل تلك الأسس مطلقاً، كما كنت أكرر ذلك في النجف مراراً، ومنشأ التوقف وجهان أو وجوه أهمها أني لم أستطع أن أجيب على الاعتراض الذي اعترضته أنت على الاستدلال بالآية وإن كنت أجبت عنه في حينه، ولكن الجواب يبدو لي الآن خطأ. . .».

«. . . وإذا تم الإشكال فإنّ الموقف الشرعي لنا سوف يتغيّر بصورة أساسية، وإنّ لحظات تمر عليَّ في هذه الأثناء وأنا أشعر بمدى ضرورة ظهور الفرج وقيام المهدي المنتظر (صلوات الله عليه)، ولا زلت أتوسّل إلى الله تعالى أن يعرّفني على حقيقة الموضوع ويوفقني إلى حل الإشكال، ولكني من جهة أخرى أخشى وأخاف كل الخوف من أن تكون رغبتي النفسية في دفع الإشكال وتصحيح مدعياتنا الأولية هي التي تدفعني إلى محاولة ذلك. وعلى كل حال فإنّ حالتي النفسية لأجل هذا مضطربة وقلقة غاية القلق، وما الاعتصام إلا بالله، وإني أكتب هذه المسألة إليك، أيها الحبيب المفدى، لمشاركتي التأمّل فيها وتعيين موقفنا منها بصورة أساسية. . .».

(١٢) اقترن هذا الشك في دلالة آية الشورى مع طلب الإمام الحكيم (قده) منه الانسحاب من الحزب في الحادثة المعروفة التي أشرت إليها في بعض الكتابات، وكان السبب الشرعي الواقعي للانسحاب هو الشك في صحة العمل الحزبي كما أشرنا، بالإضافة إلى المصلحة التي كان قد شخّصها الإمام الحكيم وكان يرى الشّهيد الصّدر نفسه ملزماً روحياً وأدبياً بمراعاتها. وقد دوّن ذلك الشّهيد الصّدر في رسائله الخاصة التي أشرت إليها في الهامش السابق.

(١٣) يمكن الرجوع، في هذا التصور، إلى الكرّاس المطبوع بهذا الشأن، كما أنه يوجد تلخيص لأفكار الشّهيد الصّدر حول الموضوع كتبه الحجة السيد كاظم الحائري عندما كان يطرح الشّهيد الصّدر هذا الموضوع للمناقشة، وعلقت عليه ثم علّق عليه الشهيد الصدر بعد ذلك، وفي هذا التلخيص توضيح وتفصيل لبعض الأفكار المطروحة في الكرّاس المطبوع.

(١٤) يمكن التعرّف إلى معالم هذه النظرية من خلال مراجعة كراس «المرجعية الموضوعية» وكراس «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء» وكراس «دستور الجمهورية الإسلامية» للشّهيد الصّدر (رض).

(١٥) بل نعتقد أنه لا يصح ذلك، حيث يؤدّي ذلك إلى أن تأخذ الحركة الإسلامية (التنظيم الخاص) ـ واقعياً أو ادعاء ـ موقع القيادة الإسلامية وإطارها العام في العمل الإسلامي.

(١٦) للاطّلاع على معالم هذه الفكرة وخلفياتها، راجع كتاب «الإسلام يقود الحياة» وكرّاس «خلافة

الإنسان وشهادة الأنبياء»، ص ١٦٧ ـ ١٧٢، وأيضاً كراس «العلاقة بين الشورى والولاية» للكاتب، ص ١٠ ـ ١٤.

(١٧) كانت اللجنة المشرفة على جماعة العلماء في النجف الأشرف تتألف من:

١ ـ آية الله المرحوم الشيخ مرتضى آل ياسين (خال الشهيد الصدر).

٢ـ آية الله المرحوم الشيخ حسين الهمداني ـ من كبار علماء النجف.

٣ ـ آية الله المرحوم الشيخ خضر الدجيلي ـ من كبار علماء النجف.

وهم يشكلون هيئة الإشراف.

أما باقي أعضاء الجماعة فهم:

١ ـ آية الله المرحوم السيد محمد تقي بحر العلوم.

٢ ـ آية الله المرحوم السيد موسى بحر العلوم.

٣ ـ آية الله المرحوم السيد محمد باقر الشخص.

٤ ـ آية الله المرحوم الشيخ محمد رضا المظفر.

٥ ـ آية الله السيد مرتضى الخلخالي.

٦ ـ آية الله المرحوم الشيخ محمد طاهر آل شيخ راضي.

٧ ـ آية الله الشيخ محمد جواد آل شيخ راضي.

٨ ـ آية الله المرحوم السيد محمد صادق الصدر.

٩ ـ آية الله المرحوم الشيخ محمد حسن الجوهري.

١٠ ـ آية الله المرحوم السيد إسماعيل الصدر.

١١ ـ آية الله الشيخ محمد تقي الإيرواني.

(١٨) لقد كان لهذه التعددية في الاتجاهات والأهداف في أوضاع الجماعة من ناحية، وتمركز المرجعية الدينية في الإمام الحكيم من ناحية أخرى، والضغوط السياسية الخارجية والداخلية على الجماعة من ناحية ثالثة، أثر بالغ في توقف الجماعة عن فعاليتها السياسية الجماعية، لكنها بقيت فكرة مقبولة في الوسط الحوزوي.

(١٩) طبعاً لا يعني هذا الاستعراض لجماعة العلماء هو أنّ الشهيد الصدر (رض) كان وراء تأسيسها، بل كان العلماء والمرجعية وراء تأسيسها، وإنما نقصد بذلك أنّ التنظيم «الناشئ» كان يؤمن بضرورة هذه الواجهة وهذه المفردة في تلك المرحلة واهتمام «الشهيد» بها، وكذلك التنظيم كان ينطلق من هذا التصور. وإلاّ فإنّ في جماعة العلماء من كان لا يؤمن بالتنظيم وكان يحذر ويحتاط من إلصاق هذه التهمة بالجماعة ويسعى لإيجاد مشاكل في وجهه، كما أنها كانت تحظى بدعم وتأييد قطاعات كبيرة جداً في الأمة أوسع من التنظيم الذي بدأ تأسيسه في أجواء تأسيس جماعة العلماء ومقترناً معه تقريباً. كما أنّ تأسيس الجماعة كان بمبادرة من الإمام الحكيم وبعض العلماء وأجهزة المرجعية حينذاك.

(٢٠) كان حجة الإسلام السيد محمد مهدي الحكيم وأخوه السيد محمد باقر الحكيم (كاتب السطور) يرتبطان بالشهيد الصدر بعدة روابط روحية وعملية قبل الإيمان بالعمل التنظيمي الخاص. ولكن كان منها هذا الارتباط، وأشرنا إلى بعضها في الهامش الأسبق.

(٢١) لقد كان تأسيس جماعة العلماء في النجف الأشرف قبل تأسيس جماعة العلماء المجاهدين في إيران، ويمكن أن نقول إنّ هذا الأنموذج كان له تأثير على طبيعة التحرك في إيران أيضاً، بل يمكن أن نقول إنَّ مجمل التحرك في حوزة النجف بقيادة الإمام الحكيم كان متقدماً على مجمل التحرك في حوزة قم، وكان له تأثير بالغ على الأوضاع هناك خصوصاً بعد وفاة آية الله العظمى السيد البروجردي (رض).

ويمكن أن نذكر، في هذا الصدد، عدة قضايا: منها قضية الفتوى المعروفة ضد الحزب الشيوعي ـ والتي كان لها تأثير بالغ في الأوساط الشعبية والرسمية ـ مع أنّ الحزب الشيوعي في إيران كان نشيطاً.

وكذلك الموقف من الاعتراف بإسرائيل؛ حيث بادرت المرجعية في النجف لانتقاد موقف الشاه من إسرائيل علناً، ولم يتم ذلك من قبل المرجعية في قم.

وقضية تصدِّي المرجعية لطرح الإسلام والمطالبة بتطبيق أحكامه، وقضية موقف التأييد للعمل الفدائي الفلسطيني وموقف التأييد للحركة الإسلامية المنظمة . . . إلخ.

(٢٢) ذكرناها في الكراس الذي تحدثنا فيه عن جماعة العلماء.

(٢٣) كانت جماعة علماء بغداد والكاظمية تتألف من الآيات وحجج الإسلام التالية أسماءهم (تم الحصول على هذه الأسماء استناداً إلى بيانات ومذكِّرات الجماعة التي صدرت في الستينات ونشرتها مجلّة الإيمان آنذاك). وقد كانت مجموعة منهم تمثل اللجنة التنفيذية أو المركزية لهذه الجماعة، وفي مقدمتهم السيد مرتضى العسكري والسيد مهدي الحكيم والشيخ علي الصغير والسيد محمد الحيدري الخلاني والسيد هادي الحكيم والشيخ محمد حسن آل ياسين.

ومجموعة أخرى كان لها دور المساند، ويمثل الجمعية العامة للجماعة:

١ ـ السيد إسماعيل الصدر.
٢ ـ السيد مرتضى العسكري.
٣ ـ السيد محمد مهدي الحكيم.
٤ ـ السيد أحمد الموسوي الهندي.
٥ ـ الشيخ جعفر الساعدي.
٦ ـ السيد جعفر شبر ـ الكرادة الشرقية.
٧ ـ السيد حسن الحيدري.
٨ ـ السيد حسين العلاق ـ الثورة.
٩ ـ السيد صادق السيد جواد الموسوي.
١٠ ـ السيد صادق الموسوي الهندي.
١١ ـ السيد عباس الحيدري ـ الكاظمية.
١٢ ـ السيد عبد المطلب الحيدري ـ الكرادة.
١٣ ـ الشيخ عبد الحسين الخالصي ـ الكاظمية.
١٤ ـ السيد علي الحيدري ـ الشيخ بشار.

١٥ ـ الشيخ علي الصغير ـ العطيفية.
١٦ ـ السيد محسن الموسوي.
١٧ ـ السيد محمد الحيدري (الخلاني) ـ الكرادة وجامع الخلاني.
١٨ ـ الشيخ محمد حسن آل ياسين ـ الكاظمية.
١٩ ـ الشيخ محمد حيدر ـ بغداد الجديدة.
٢٠ ـ الشيخ محمد الشيخ صادق الخالصي ـ الكاظمية.
٢١ ـ السيد محمد طاهر الموسوي ـ الكريعات.
٢٢ ـ السيد محمد علي الأعرجي ـ الكريعات.
٢٣ ـ الشيخ موسى السوداني ـ الحرية.
٢٤ ـ السيد مهدي الصدر ـ الكاظمية.
٢٥ ـ الشيخ مهدي النمدي ـ الكاظمية.
٢٦ ـ الشيخ نجم الدين العسكري ـ البياع.
٢٧ ـ السيد هاشم الحيدري ـ الكاظمية.
٢٨ ـ السيد هادي الحكيم ـ اسكان/ غربي بغداد.
٢٩ ـ السيد صادق الخلخالي.
٣٠ ـ السيد محمد طاهر الحيدري ـ جامع المصلوب.
٣١ ـ السيد علي نقي الحيدري ـ الكسرة.
٣٢ ـ السيد محمد هادي الصدر ـ الكاظمية.
٣٣ ـ الشيخ هادي الشيخ جعفر الساعدي.
٣٤ ـ الشيخ كاظم العظيمي ـ الثورة.
٣٥ ـ الشيخ جواد الظالمي ـ البياع.
٣٦ ـ السيد عبد الرزاق الموسوي.
٣٧ ـ السيد علي العلوي.

كما أنّ هناك أسماء أخرى كانت تشترك في مجمل نشاطاتها مثل الشيخ عارف البصري والسيد عبد الرحيم الشوكي.

(٢٤) اتبع الشيوعيون هذه الطريقة الهمجية في التعامل مع المعارضين السياسيين في الأيام الأولى لحكم عبد الكريم قاسم، وخصوصاً في الحوادث التي جرت بعد فشل محاولة «الشواف» أحد الضباط العراقيين بالتمرد على حكم عبد الكريم قاسم في القاعدة العسكرية في الموصل أوائل سنة ١٩٥٩م في أواخر شعبان ١٣٧٨هـ، وقد توقف نشاط جماعة العلماء بسبب هذه الحوادث بشكل عام.

(٢٥) لقد أصدر الإمام الحكيم فتواه المعروفة حول الشيوعيين؛ حيث هزم الحزب الشيوعي في الشارع العراقي وفي غيره بعد ذلك بسبب هذه الفتوى. وقد كان لها أصداء واسعة في جميع أنحاء العالم الإسلامي، وخصوصاً في أوساط أتباع أهل البيت عليهم السلام واعتبرت حصانة مهمَّة لهم في

هذا المجال؛ حيث كان يتعرض العالم الإسلامي، ولا سيما المستضعفين منهم، إلى تأثير واسع لهذا التيار اليساري الذي كان يعيش في قمة صعوده السياسي وفي أوج قدرته العلمية والسياسية والثقافية، كما كان الاستكبار الغربي يعيش حالة المقت من الأوساط المسلمة بسبب عهود الاستعمار والاستغلال وقضايا العدوان ومنها قضية فلسطين، وقد صدرت في أعقاب هذه الفتوى فتاوى للعلماء والمراجع في النجف الأشرف وكتب ومنشورات تؤيد هذا الموقف البطولي الرائع، وتشرحه وتبيِّن خلفيته الفكرية والثقافية والسياسية، ولا يزال هذا الموقف هو أحد المواقف المهمة الجهادية الإسلامية الذي تذكره الأوساط العلمية الدينية والإسلامية للإمام الحكيم بالتقدير والاهتمام.

(٢٦) هناك بحث مستقل للكاتب حول موقف الشّهيد الصّدر من المرجعية لا بدَّ من مراجعته لإكمال الصُّورة حول موقفه من المرجعية ورؤيته لها.

(٢٧) هناك رسالة خاصة موجودة لدى الكاتب يذكر فيها الشهيد الصدر هذين المسوِّغين، وقد أشرت إلى جانب من نصِّها في الحديث عن المسار النظري.

(٢٨) يوجد حديث مستقل عن هذا الموقف الجليل للشّهيد الصّدر نذكره في المواقف.

(٢٩) كان الوسط الحزبي يعبِّر عن جميع العلماء غير الحزبيين بأنهم غير واعين لأنّ مفهوم الوعي كان يعني الإيمان بالعمل الحزبي والارتباط به.

(٣٠) كانت بعض أوساط العمل الحزبي تعمل في مجال هذه النشاطات باعتبار ذلك فرصةً للكسب الحزبي، وأحياناً وسيلةً لنشر الوعي الثقافي في الأمّة، ولا تؤمن بأن هذه النشاطات أساسية ومركزية، وخصوصاً ذات الطابع السياسي منها. كما أنه كانت توجد بعض المبادرات العامة للعمل الحزبي مثل مواكب الطلبة، ولكن الهدف منها لم يكن التعبئة السياسية بقدر ما كانت تستهدف إيجاد البديل الثقافي في مجال الشعائر الحسينية، وهو مضمون ثقافي.

(٣١) لقد تجاوبت أوساط الحزب وقواعده مع حركة المرجعية في كثير من الأحيان، لأنها كانت تمثل عناصر مؤمنة ومرتبطة بالمرجعية في التقليد والمشاعر الروحية وتتفاعل مع الأحداث بشكل طبيعي من خلال حركة المرجعية، وعندما نتحدث عن الحزب هنا نقصد القرار السياسي الذي كان يصدر عن القيادة.

(٣٢) راجع المذكّرة.

(٣٣) حيث طلبت من أحد أبرز قادة التنظيم الخاص.. شخصياً إصدار منشور يتضمَّن على الأقل «دعاء الفرج» لإشعار الأمة بالمحنة، ووعد بذلك، ولكن لم ينفذ الوعد بسبب هذا الموقف، ولعلّه كان يرى شخصياً صحة إصدار المنشور، والله أعلم.

(٣٤) والعجيب أنّ بعض الحزبيين حاول بعد وفاة الإمام الحكيم تسويغ هذا الموقف بأنّ الإمام الحكيم طلب منهم عدم القيام بهذا العمل وعدم التحرك للاحتجاج، مع أنّ الإمام الحكيم رحّب في تلك الأحداث بتحرك طلاب العلوم الدينية الذين تظاهروا وتعرضوا للقمع، واستمرَّ هذا الموقف تجاه تحرك العشائر حيث استقبل وفداً من عشائر العباسية ومندوباً من مدينة السماوة وتحدَّث إليهم شخصياً. ومع أنّ سفر الإمام الحكيم إلى بغداد والكاظمية له، بحدّ ذاته، دلالات

واضحة على تصديه المباشر والعلني إلا أن الخوف لدى الناس من ناحية، وعدم وجود جهاز منظم لتعبئة الناس وتوجيههم من ناحية أخرى، وموقف قيادة الحزب من ناحية ثالثة، والتخلف في الوعي لدى بعض الأوساط من ناحية رابعة كانت أسباباً في ظهور الأمة بمظهر التخاذل.

(٣٥) لقد قامت عشائر بني تميم في الكاظمية، وكذلك العشائر في المشخاب والقادسية والديوانية والصليجية و «أبو صخير» والحيرة وغيرها، بتظاهرات ومسيرات واستعراضات ضخمة لتأييد المرجعية حتى قتل «عبد السلام عارف» في الحادث المعروف، وهو سقوط الطائرة في منطقة النشوة قرب البصرة.

(٣٦) لقد كان لهذا الاختلاط والإيهام والإيحاء آثار سلبية على الشّهيد الصَّدر ومرجعيته، ولا سيما في أوساط الحوزة العلمية؛ حيث كان يواجه الشهيد الصدر بتحفظ عام في أوساط الحوزة المتدينة والمؤمنة بالموقع المتميز للحوزة والمرجعية، وكان يستغل ذلك بعض المنافسين أو الحاسدين أو الحاقدين على العمل الإسلامي والسياسي، الأمر الذي أدّى إلى مضاعفات كبيرة انتبه إليها الشّهيد الصَّدر أخيراً واتَّخذ عدة احتياطات لتداركها كما سوف أشير قريباً.

(٣٧) الولاية المطلقة يراد بها الولاية التي يدلُّ عليها نصّ خاصّ له إطلاق ولو نسبي في دلالته عليها في مقابل القول الآخر بالولاية بدليل الحسبة؛ حيث يقتصر فيها على القدر اللازم، وإلا فإن الولاية المطلقة فيها تقييد وتفصيل بين المجتهدين أنفسهم أيضاً.

(٣٨) لقد كان «علي رضا» شيعياً وكردياً فيلياً يعمل في العلاقات العامة لمجلس قيادة الثورة، وهو اسم لمؤسسة المخابرات العراقية في بداية تأسيسها، وكان المسؤول عنها صدام، ثم تم إعدام «علي رضا» بعد ذلك ضمن الإعدامات التي قام بها البعثيون في صفوفهم بعد ما يسمّى بمؤامرة «ناظم كزار» مدير الأمن العام، وهي تصفيات طالت أكثر العناصر المتنفِّذة الشيعية في الحزب، وكذلك الخط السامرائي ـ الذي كان يقوده عبد الخالق السامرائي ـ المنافس لصدام.

(٣٩) لعلّ هذه البرقية هي آخر عمل قامت به الحوزة العلمية في النجف بشكل علني وواضح تجاه حزب البعث حتى كتابة هذه السطور.

(٤٠) انتهت انتفاضة صفر ٩٧هـ التي استمرّت أربعة أيام إلى اعتقال أكثر من عشرة آلاف شخصٍ من الجماهير المؤمنة وتعذيبهم وإعدام أكثر من عشرة أشخاص والحكم بالسجن المؤبّد على ستة عشر شخصاً، كان من ضمنهم كاتب هذه السطور، في مهزلة لم يعرف لها التاريخ الحديث للعراق مثيلاً، وذلك بعد أن تدخلت القوات الجوية والبرية، والقوات المدرَّعة في قمع الانتفاضة، وقد كانت لهذه الانتفاضة أصداء سياسية واسعة في العراق وخارجه، وحاول النظام أن يتّهم سوريا والكويت بها على عادته في نسبة الأحداث الداخلية إلى العامل الخارجي، ولم ينسب الانتفاضة إلى إيران لأنه كان قد دخل في صلح مع حكومة الشاه، وكان يخاف منها خوفاً شديداً.

(٤١) لقد أدخل الشّهيد الصَّدر المستشفى في النجف قبل مجيء رجال الأمن إلى بيته نتيجة لعارض مفاجئ بسبب تناوله لبعض الحبوب التي كان يستعملها ضد ارتفاع ضغط الدم وبكمية أكبر من اللزوم؛ حيث انخفض عنده الضغط بدرجة خطيرة وحاول رجال الأمن اعتقاله في المستشفى إلاَّ أنّ بعض الأطباء ـ ومنهم الدكتور موسى الأسدي الذي كان مختصاً بأمراض القلب ـ كان لهم

موقف رافض ومشرِّف في هذا المجال، ولذا تم نقله إلى مستشفى الفرات الأوسط في الكوفة رهن الاعتقال، وهو في حالة إغماء حتى اليوم التالي، وقد حاول رجال الأمن أثناء التحقيق معي أن يفسّروا هذا الحادث بأنه محاولة للانتحار.

(٤٢) لقد قام الشيخ آل ياسين وجماعة من العلماء والطلبة بزيارة الشهيد الصدر في المستشفى صباحاً؛ حيث مُنع الدخول عليه، الأمر الذي أدّى إلى تجمهر عدد كبير من الطلبة والناس ثم تم اقتحام أبواب المستشفى ووقف رجال الأمن في حيرة من أمرهم؛ حيث تمّت الزيارة بسلام، ثم أرجع الشهيد الصدر إلى مستشفى النجف بعد الظهر عندما رفع الاعتقال عنه.

(٤٣) لقد تمّ نقلي، من بين جميع المعتقلين تلك الليلة، إلى بغداد فوراً، وتعرّضت للتّعذيب حتى طلوع الشمس تقريباً وبأساليب مختلفة، وكان الاتهام الرئيسي الذي يوجَّه إليّ في التعذيب ويتم الضغط باتّجاهه هو الانتماء إلى تنظيم سرّي هو حزب الدعوة الإسلامية والطلب بالاعتراف به وأنّ قائده هو الشهيد الصدر، بالإضافة إلى مقدار وافر من السب والشتم للعلماء والدين والإسلام والقذف بالطائفية على عادة الأنظمة التي توالت على حكم العراق باتهام كل من يطالب بحقوقه أو المساواة بين المسلمين بالطائفية. وتم بعد الظهر إطلاق سراحي لأسباب لا أعرفها، ولعلّ أهمها الخوف من تطوّر رد الفعل الجماهيري، وإن كنت قد توسّلت بالإمام الكاظم عليه السلام ليشفع لله تعالى بالفرج عنّي، وعندما طلب منّي الخروج بعد الظهر والاعتذار عمّا حدث في الليل بعدما شاهد مدير الشعبة آثار التعذيب والورم في اليدين والرجلين، أصررت على عدم الخروج حتى يتم رفع الاعتقال عن الشّهيد الصّدر، الذي كان المجرمون في أثناء التعذيب يكيلون له التهم والسباب، ويدّعون أنه حاول الانتحار للتخلّص من نتائج التحقيق، ولم أخرج حتى تم الاتصال تلفونياً بالنجف وأبلغت برفع الاعتقال عن الشّهيد الصّدر (رض).

(٤٤) في الحوزة العلمية تقسّم الدراسة إلى مستويات ثلاثة:

أ ـ المقدمات، وهي دراسة العلوم المساعدة في الاستنباط، مثل العلوم العربية والمنطق والكلام وغيرها، وكذلك المعلومات الأولية الفقهية.

ب ـ السطح، وهو دراسة النصوص الفقهية والأصولية المعقّدة نسبياً وذات الطبيعة الاستدلالية.

جـ ـ الخارج، وهو الدراسة المفتوحة للفقه والأصول ذات الطبيعة الاستدلالية والتي يتولى الأستاذ تهيئة الموضوع وطرحه للاستدلال والمناقشة والتي يتم تخريج المجتهدين على أساس هذا المستوى من الدراسة.

(٤٥) لقد كان هذا الموقف يشبه موقف بعض الناس من تأسيس المدارس الحديثة أو مدارس البنات، ولكنه أكثر شدّة.

(٤٦) بعد وفاة الإمام الحكيم وتعليقاً على مرجعيته ودورها في الأمّة كان الشهيد الصدر يقول ـ على ما أتذكر ـ إنّ المسؤولية أصبحت كبيرة والمعركة أكثر ضراوة بسبب أنّ الأعداء قد فتحوا عيونهم على «المرجعية» وقدرتها والإمكانات الكبيرة الموجودة بالقوة فيها وما يمكن أن تقوم به من تعبئة للأمّة في المواجهة مع الأعداء والدفاع عن الإسلام والأمّة.

(٤٧) كانت فكرة الشهيد الصدر، في «النظام الطبيعي»، هي الاحتفاظ بنظام الحوزة العام وعدم

تغييره، ولكن إدخال إصلاحات أساسية فيه مثل تشخيص الأساتذة الجيدين أو الجديرين بلقب الأستاذية في وسط الحوزة العلمية وعلى جميع المستويات، ثمَّ الطلب من طلاب العلوم الدينية الدراسة عند واحد من هؤلاء الأساتذة، مع الطلب من الأساتذة أنفسهم بوضع تقييم للطلبة في دراستهم، ويكون ذلك هو الأساس في نظام الحقوق الماديّة والرواتب وغيرها، والمعنوية من الدرجة العلمية والإرساليات والوكالات وغيرها التي يحصل عليها طلّاب العلوم الدينية.

(٤٨) كان ذلك في بداية سنة ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م.

(٤٩) كان اعتذار هذا الأخ عن هذا الموضوع ـ كما حدَّثني الشهيد الصدر ـ هو أنه كان يعتقد أنه مشمول بالاستثناء الذي ذكرناه في الفقرة (٤) آنفاً، وأنه لم تتهيأ له الفرصة لأن يبلغ بالقرار جميع المرتبطين وقد عاجلته الأحداث، ولكن الشهيد الصدر لم يكن مقتنعاً بكفاية هذا العذر لارتكاب هذا الخطأ الكبير كما صرّح بذلك، وكان يرى ـ على الأقل ـ ضرورة إخباره بهذا الأمر، خصوصاً وأنّ الشهيد الصدر لم يكن على علم بانتساب هذا الأخ للتنظيم الخاص، ولم يكن يظهر عليه شيء من ذلك، واستفاد عملياً وواقعياً من موقعه ومن اعتماد الشهيد الصدر عليه وكذلك اعتماد جهاز الشهيد الصدر وأصدقائه على هذا الأخ في الامتداد الواسع في أجهزة مرجعيته والحوزة ـ لقد كان الأخ المذكور مشرفاً تربوياً على إحدى المدارس التي أسّسها الإمام الحكيم، وكان يقوم بنشاط حزبي في هذه المدرسة؛ الأمر الذي أثار بعض أبناء الإمام الحكيم؛ حيث لم يكونوا يوافقون على ذلك، ولكن كاتب هذه السطور كان مسؤولاً عن المدرسة وكان يدافع عنه اعتقاداً بعدم صحة هذه الأخبار والاتهامات حتى تبيّن صحتها بعد ذلك ـ ولعلّ الأخ المذكور له عذر آخر والله أعلم.

(٥٠) لقد قمت بإبلاغ بيان الشَّهيد الصَّدر إلى المرحوم الشيخ عارف البصري، وذكر في حينه أننا لا نجد فرقاً بيننا وبين الشَّهيد الصَّدر ولا يمكن أن نختلف معه، ولكنَّ الأحداث تسارعت واعتقل الشهيد الشيخ عارف بعد ذلك بمدّة قصيرة، ثم كانت شهادته المباركة.

(٥١) كتابة الفتوى ونشرها وإن كانت تمثل موقفاً سياسياً، ولكنها، في الوقت نفسه، تعبّر عن خلفية فكرية ونظرية للشهيد الصدر أبلغها شفهياً قبل صدور الفتوى، وقد عارض بعض الطلبة ـ مع الأسف ـ البلاغ الشفهي، ولم يقبلوه بل تحدثوا عن الشَّهيد الصدر بحديث غير لائق، وصبر عليهم الشهيد الصدر حتى تطورت الأحداث فدوَّنها وأبلغها للأمّة.

(٥٢) وخلاصة القصّة، في موضوع انتفاضة ١٧ صفر: أنّ الدكتور السيد مصطفى جمال الدين ـ الأديب والشاعر المعروف ـ إلتقى بالشهيد الصدر عصر يوم السابع عشر من صفر بعد الأحداث الأليمة والعودة التي وقعت في «خان النص» والتي ذهب ضحيتها بعض الشهداء، وفيهم امرأة لبنانية، وطلب من الشهيد الصدر أن يتدخل في تهدئة الأوضاع قبل أن تنفجر في صراع دموي واسع يذهب ضحيته عدد كبير من الناس لا يعلمه إلاّ الله.

وقد كانت خطة الحكومة تعتمد على الخطوات الآتية:

١ ـ استفزاز الناس وأصحاب الشعائر ليقوموا بأعمال شغب عامة.

٢ ـ الطلب من رجال الدين والوجهاء التدخُّل لتهدئة الأوضاع، وكانت تفترض أنّ الشعب سوف يرفض ذلك.

٣ ـ القيام بتوجيه ضربة عسكرية واعتقال العناصر المؤثرة لمنعهم من الوصول إلى كربلاء.

وكانت الحكومة تشعر بحرج كبير لهذا التحدّي الجماهيري الكبير لها لأول مرة بعد مرجعية الإمام الحكيم (ره).

وقد قامت الحكومة بالخطوة الأولى، ونجحت فيها، ثم قامت بالخطوة الثانية فأرسلت وفداً من كربلاء واجهته الجماهير بالرفض، وطلبت بعد ذلك إرسال وفد من قبل آية الله السيد الخوئي وآية الله الشهيد الصدر.

ورأى الشّهيد الصدر الاستجابة لهذا الطلب، وطلب مني أن أقوم بهذه المهمة فذكرت له بعض المخاوف من خطة الحكومة للخداع وتسويغ ضرب الجماهير، ولكنه(قده) كان يرى صحة هذا العمل واستخرت الله مرّتين للإصرار على الرفض فجاءت الاستخارة نهياً.

فتوكلت على الله تعالى ـ بعد أن وضعت خطة في ذهني للاحتياط للأمة وللقضية ـ وكانت المعركة التي يدور حولها الصراع هي استمرار الشعائر الحسينية كما تريد الجماهير أو منعها كما تريد الحكومة، فطلبت من الحكومة أن أتلقى الطلب رسمياً وأن تتعهد رسمياً بالانسحاب عن قرارها بالمنع لأنقل ذلك إلى الجمهور وأطلب منهم الهدوء بعد أن استجابت الحكومة لمطاليبهم.

وعلى أساس ذلك، اجتمعت بالمحافظ، وهي أول مرة أجتمع فيها بالمحافظ، وهو «جاسم الركابي»، في داخل مركز النجف طوال حياتي، واستمعت إليه يعلن رسمياً التراجع عن موقف الحكومة، وذهبت إلى خال النخيلة في ليلة ظلماء مطيرة وعاصفة.

وكان الجمهور متفرّقاً في زوايا الخان وأراوينه والمكان مظلم، ولما عرف بعضهم بورودي اجتمع عدد منهم في حدود عشرين شخصاً وكان فيهم بعض المسؤولين عن إدارة المسيرة، وتحدثت إليهم أنّ موقفنا معهم ونحن نقف إلى جانبهم في هذه المطاليب والشعائر يجب أن تستمر، فأخذوا يتظلمون من العدوان والاستفزاز والقتل، وكانوا يشعرون بالحرج ويرحّبون بأي حل لهذه المشكلة ويتخوّفون من الغدر.

فاتفقت معهم على هذه الصيغة، وهي أن يلتزموا بالانضباط بالشعائر وتلتزم الحكومة علناً في خطاب جماهيري بالتراجع عن قرار المنع، على أن يتم هذا الخطاب صبيحة اليوم الثاني في «خان النخيلة»، ومن هناك تنطلق المسيرة إلى زيارة الإمام الحسين عليه السلام بصورة منظّمة.

وبعد هذا الاتفاق، رجعت إلى النجف واجتمعت مرة أخرى مع المحافظ، وكان الوقت متأخراً قريباً من منتصف الليل.

ورأيت المحافظ كأنه قد فُوجئ بهذه النتائج والاتفاق، فقال: سوف أتصل بالقيادة البعثية في بغداد ويبلغني بالنتائج صباحاً لنذهب إلى خان النخيلة مرة أخرى.

ولكنّه لم يتصل إلى الساعة التاسعة صباحاً، واتصل السيد مصطفى جمال الدين في ذلك الوقت وأبلغته ما حدث وعدم اتصال المحافظ.

إنّ المحافظ، بعد قليل، اتصل وقال: إنّ أصحاب الشعائر الحسينية قد قطعوا الشارع العام منتصف الليل (وكان ذلك كذباً) فاضطرّت (القيادة!) أن تستخدم الجيش والقوات المسلّحة لإقرار الأمن والنظام.

وعرفت، بعد ذلك، أنّ النظام قد استخدم اللواء المدرع الموجود في معسكر مدينة المسيب، وأرسل عدة طائرات مقاتلة لتكسر حاجز الصوت وتحلّق بشكل منخفض لإرعاب الناس وحاولوا إيقاف المسيرة، وقاموا باعتقال أبناء الشعب بالجملة.

ولكن أبناء الحسين عليه السلام استمروا في مسيرتهم وسلكوا طريق البساتين والنخيل حتى وصلوا إلى هدفهم في صحن الإمام الحسين عليه السلام والعباس سلام الله عليه، وحققوا هدفهم رغماً عن أنف النظام وبالرغم من جميع هذه الإجراءات.

وبدأت حملة اعتقالات وتعذيب واضطهاد واسعة بعد ذلك؛ حيث تمَّ اعتقالي بعد ثلاثة أيام، وكذلك اعتقال الشهيد الصدر وأخي الشهيد حجة الإسلام السيد علاء الدين وأحد عشر ألفاً من مختلف طبقات الشعب العراقي، وخصوصاً أبناء النجف الأشرف والمناطق المحيطة بها، وفيهم عدد كبير من طلبة الحوزة العلمية.

وللاعتقال والتحقيق والتهمة حديث آخر، ولكن النظام حاول أن يلقي بالتهمة والمسؤولية على الخارج (سوريا) علناً والكويت في مراكز التحقيق، وعندما فشل في ذلك اعترف بالحقيقة واهتزّ الحزب من الداخل وطرد عضوين قياديين كانا من أعضاء المحكمة الثلاثة الذين تولوا مسؤولية المحاكمة لامتناعها عن المشاركة في الجريمة، وهما عزّت مصطفى وفليح جاسم الحسن، وتحمّل المسؤولية في المحاكمة كاملة العضو الثالث حسن العامري.

وقتل النظام صبراً أكثر من عشرة، وحكم بالسجن المؤبّد من دون محاكمة على ستة عشر شخصاً كنت أحدهم، والتهمة أنّي كنت قد شجّعت الحسينيين على الاستمرار في المسيرة، وطالبت السلطة بالتراجع عن موقفها علناً، وأفشلت خطّة الحكومة.

(٥٣) لقد كلِّفت بالقيام بهذه المهمة تجاه بعض هذه التنظيمات، وأظنُّ أن الشَّهيد عيَّن أحد طلَّابه الفضلاء لذلك تجاه تنظيم آخر.

(٥٤) لقد ذكرنا أنّ الشهيد الصدر ضغط على التنظيم الخاص لتأييد موقف مرجعيّة الإمام الحكيم تجاه حكومة البعث في بداية مجيئها إلى السلطة، وعند سفر الإمام الحكيم إلى بغداد. ولكنه لاحظ الموقف المتردد والمتحفظ من التنظيم الخاص، ثمَّ أصبح هذا الموضوع واضحاً لديه عند سفره إلى بيروت في تلك السنة لغرض التعبئة؛ حيث كان موقف التنظيم الخاص هو التردُّد في التعاون المناسب في هذا المجال، ولولا حماسة بعض عناصر التنظيم كالشيخ علي الكوراني من جهة، والعلاقة الوطيدة بين الشهيد الصدر وبعض أفراده من طلابه ومريديه، وكذلك الموقف الإيجابي للمجلس الإسلامي الشيعي الأعلى بقيادة آية الله السيد موسى الصدر، والقاعدة العريضة للمرجعية في لبنان، لما أمكن للشَّهيد الصَّدر أن يحقق شيئاً في هذا المجال. وتوجد رسالة بخط الشهيد الصدر (ره) يتحدث فيها عن هذا الموضوع يشكو فيها هذا الهم والألم، كما كان حديثه حول (المحنة) يعبر عن هذا التصور.

(٥٥) لقد كلفني الشهيد الصدر بذلك في سفر ١٣٩٥هـ إلى بيروت، كما كلف آخرين بذلك.

(٥٦) لا شك في أنّ خصوصيات الشعب الإيراني المتعددة وقوة جهاز المرجعية الدينية والعلماء وعمق وجودها وما يتمتع به الإمام الخميني من مواصفات كان لها أثر مهم أيضاً في هذه النتائج.

(٥٧) الدروس الأساسية في مرحلة الخارج هي الفقه والأصول، والأول أهم من الثاني، ويدرَّسان عادة خمسة أيام في الأسبوع بخلاف التفسير فإنه لم يكن أساسياً، ولم يعرف على مستوى المراجع تدريسه في العصور المتأخرة إلاّ نادراً؛ حيث قام آية الله السيد الخوئي بتدريسه لمدة محدودة ثم انقطع عنه.

(٥٨) كما أخبرني (رضوان الله عليه) بذلك شخصياً.

(٥٩) لقد كلّفني الشهيد الصدر بكتابة هذه الرسالة، وقد دوَّنتها ثم عرضتها عليه، وبعد إقرارها من قبله تم إرسالها إلى الخارج باسمه بعد أن استنسخها بخط يده. واطّلعت على نشرها ـ بعد ذلك ـ في صوت الدعوة، وهي النشرة السرّية الخاصة لحزب الدعوة الإسلامية.

(٦٠) تعطّل نشاط هذه الحركة بسبب تحوُّل موقف حزب الدعوة منها من المشاركة إلى المعارضة، بعد أن قرَّر الحزب أن ينتقل إلى المرحلة السياسية والتصدي العلني وطرح اسمه في هذه المواجهة، ومن ثم فلم يكن يرى مسوِّغاً لوجود هذه الحركة، بل كان وجودها إلى جانب الحزب يعبر عن انشقاق في صف الحركة الإسلامية كما كانوا يفسرون بذلك موقفهم السلبي منها بعد ذلك.

(٦١) لم يكن في نية الشهيد الصدر الهجرة إلى الخارج في تلك المدة، ولكن جاء في البرقية الإشارة إلى ذلك، ولم أعرف حتى الآن السبب أو المغزى من هذه الإشارة، ومن المحتمل وصول أنباء إلى الإمام الخميني بذلك أو أنه أراد أن ينبه الشهيد الصدر إلى عدم صحة ذلك لو كان في نيته هذا الأمر بهذه الطريقة، أو أراد أن يعبّر عن دعمه للشهيد الصدر بهذه الطريقة؛ حيث لم يكن يتوقع الإمام أن يقوم النظام بهذه الجريمة الوحشية ضد الشهيد الصدر، وقد نقل هذا الاحتمال بعض الأشخاص لي أخيراً.

(٦٢) هذه الأحداث هي المعروفة بانتفاضة صفر.

(٦٣) تحدَّثنا عن هذه الفكرة في مقال مستقل نشر في جريدة لواء الصدر.

(٦٤) يمكن ملاحظة هذا التقييم والتصور حول النجف والحركة الإسلامية في العراق في ما كتبه السيد حميد روحاني عنها في كتابه: «نهضة الإمام الخميني»، وهو شخص كان إلى آخر أيام الإمام على صلة وثيقة بمكتبه، وقد لمست ذلك أيضاً عند الهجرة إلى إيران من بعض هذه الأوساط، ولولا تدخل الإمام شخصياً وتكليف آية الله السيد الخامنئي بمتابعة قضية العراق لاستمرَّت المأساة بحجمها الكبير.

(٦٥) ذكرت بشكل مختصر هذه الملاحظات في بحث «القدوة في النظرية الإسلامية»، وفي بحث «القيادة النائبة».

(٦٦) لقد تميَّزت هذه النداءات بطرح سياسي وحدوي يقوم على أساس وحدة الأمّة في العراق بين الشيعة والسنّة والعرب والأكراد والتركمان والمطالبة بالحقوق الأساسية للإنسان، ومنها: الحرية والعدالة والمساواة وأنّ الشعوب هي أقوى من الطغاة، فلا بد من أن يتحقق النصر على يدها إذا وظّفت طاقاتها في المعركة، إلى غير ذلك من المفاهيم المهمّة.

(٦٧) وهنا لا بدّ من أن أسجِّل للتاريخ أن الشهيد الصدر كان يشعر ببعض الإحباط تجاه بعض الأخبار والمواقف في إيران؛ حيث كان يسيطر على توجيه حركات التحرُّر أشخاص لا يثقون بالشهيد

الصدر ولا بالحركة السياسية الإسلامية العراقية، كالسيد مهدي هاشمي، ويشجعهم بعض الأوساط السياسية العراقية المحيطة بهم ممن يرتبطون بالسيد محمد الشيرازي في ذلك الوقت، وذلك انطلاقاً مما ذكرته في الهامش ٦٤.

(٦٨) انتهت الجمهورية الإسلامية إلى هذا التصور بعد ذلك عندما تم تصوّر فصل الولاية السياسية عن المرجعية الدينية وإقرار تصدي المجتهد الجامع للشرائط لقيادة الأمة سياسياً وشرعياً (المرجعية السياسية الدينية) حتى لو لم يكن هذا المرجع الديني مرجعاً عاماً في الفتوى.

(٦٩) تشخيص هذا الدور يرتبط بطبيعة الظروف التي تمر بها الأمة والمنافسات السياسية والأوضاع التي تعيشها المرجعية الدينيّة، ولكن مهما كانت هذه الأهمية كبيرة فلا يمكن تجاوز الخطوط الحمراء التي وضعها الإسلام والتصميم العام للمرجعيّة من قبل الأئمة، وقد أُشير إليها في النقاط الأولى والثانية والثالثة.

(٧٠) ولذلك هانت التضحية العظيمة والخسارة الفادحة بفقد هذا العالم الربّاني المؤيّد، وهو الشهيد الصدر (رض)، لأنه كان يرى أنّ هذه الجمهورية تمثّل القاعدة القوية والضمانة الحقيقية لمستقبل الإسلام، وفي الوقت نفسه يمكن أن تتمركز آثار التضحيات في مسيرتها وحركتها فلا يضيع منها شيء.

* * *

فقه التّغيير
بين سيّد قطب والسّيّد محمّد باقر الصّدر

الدكتور أحمد راسم النّفيس*

النُّخبة المختارة

قال أمير المؤمنين، الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام: «اللَّهمَّ بلى، لا تخلو الأرض من قائم لله بحجَّة، إمَّا ظاهراً مشهوراً، أو خائفاً مغموراً، لئلاَّ تبطل حجج الله وبيِّناته، وكم ذا وأين أولئك؟ والله الأقلُّون عدداً، الأعظمون عند الله قدراً، يحفظ الله بهم حججه وبيِّناته حتَّى يودعوها نظراءهم ويزرعوها في قلوب أشباههم، هجم بهم العلم على حقيقة البصيرة، وباشروا روح اليقين، واستلانوا ما استوعره المترفون، وأنسوا بما استوحش منه الجاهلون، وصحبوا الدُّنيا بأبدان أرواحها معلَّقة بالمحلِّ الأعلى، أولئك خلفاء الله في أرضه والدُّعاة إلى دينه، آه آه شوقاً إلى رؤيتهم!»[1].

يتحدَّث الإمام عليٌّ عليه السلام عن نخبة فريدة تحمل هموم الأمَّة المسلمة، إنَّهم نخبة، بالمصطلح المعاصر، لأنَّهم الأقلُّون عدداً، ولكنَّهم نخبة ربَّانيَّة اختارتها الإرادة الإلهيَّة لتحمل عبء الحفاظ على حجج الله وبيِّناته حتَّى يودعوها ويزرعوها في قلوب أشباههم.

تلك النُّخبة المختارة المتحلِّقة حول إمام الزَّمان المنصوب من عند الله هي واسطة العقد في أطروحة التَّغيير عند أتباع مدرسة أهل البيت، ولا شكَّ في أنَّ كميل ابن زياد النخعي كان واحداً من هذه النُّخبة العظيمة التي هجم بها العلم الرَّبَّاني على حقيقة البصيرة، وباشرت روح اليقين، فاستلانت ما استوعره المترفون من معارف

* باحث وأستاذ في كلية الطب ـ جامعة المنصورة في مصر

ثقيلة على نفس لم تخبت لله ولم تخشع لربِّ الأرض والسَّماء نفس مترفة ﴿وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ﴾ [هود ـ ١١/١١٦].

إنَّها ليست وعورة الملبس والفراش، إنَّها وعورة الطَّريق إلى الله وصعوبة احتمال الحقِّ والصَّدع به في مواجهة مجتمعات فسق فيها مترفوها فحقَّ عليها القول: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً﴾ [الإسراء ـ ١٧/١٦].

لا نشكّ في أنَّ كميل بن زياد النَّخعي، صاحب الرِّواية وتلميذ أمير المؤمنين عليه السلام، كان من طلائع هذه النُّخبة المتقدّمة ممَّن هجم بهم العلم الحقيقي على حقيقة البصيرة، وباشروا روح اليقين، واستلانوا ما استوعره المترفون، وأنسوا بما استوحش منه الجاهلون.

ومن ثمَّ، فالتَّأريخ لقضيَّة التَّغيير، في مدرسة أهل البيت، يبدأ في موعد مبكِّر عن التَّأريخ للمسألة نفسها في فكر سيِّد قطب، ولأسباب تختلف تماماً عن الأسباب المودعة في ملفّ تلك القضيَّة عند مدرسة «الإخوان المسلمين» التي نبت فيها سيِّد قطب زاد أم نقص، فالكلُّ يسقى بماء واحد، وإن اختلف بعضها على بعض في الأكل.

من هنا نلج إلى قضيَّة التَّغيير عند الإمام الشَّهيد محمَّد باقر الصَّدر مقارنة بما أورده سيِّد قطب ممثِّلاً للمدرسة الفكريَّة المقابلة.

ركائز مفهوم سيِّد قطب

١ ـ حتميَّة إعادة وجود الأمَّة الإسلاميَّة

يرى سيِّد قطب أنَّ الأمَّة الإسلاميَّة قد انقطع وجودها منذ قرون كثيرة، لأنَّها ليست أرضاً كان يعيش فيها الإسلام، وليست قوماً كان أجدادهم في عصر من عصور التَّاريخ يعيشون بالنِّظام الإسلامي، فالأمَّة المسلمة جماعة من البشر تنبثق حياتهم وتصوُّراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وقيمهم جميعها من المنهج الإسلامي. وهذه الأمَّة، بهذه المواصفات، قد انقطع وجودها منذ انقطاع الحكم بشريعة الله من فوق

ظهر الأرض جميعاً، ولا بدّ من إعادة وجود هذه الأمّة لكي يؤدّي الإسلام دوره المرتقب في قيادة البشريّة مرّة أخرى[2].

٢ ـ العالم يعيش اليوم في جاهليّة معاصرة

إنّ العالم كلّه يعيش اليوم، من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقوّمات الحياة وأنظمتها، في جاهليّة لا تخفّف منها شيئاً هذه التّيسيرات المادّية الهائلة، وهذا الإبداع المادّي الهائل[3].

٣ ـ طريق بعث الأمّة الإسلاميّة

يرى سيّد قطب أنّه لا بدّ من بعث إسلامي، وأنّه لا بدّ من طليعة تعزم هذه العزمة وتمضي في الطّريق، تمضي في خضم الجاهليّة الضاربة الأطناب في أرجاء الأرض جميعاً، تمضي وهي تزاول نوعاً من العزلة، من جانب، ونوعاً من الاتّصال من جانب آخر بالجاهليّة المحيطة.

ويمضي سيّد قطب ليزيد الأمور إيضاحاً فيقول: «لا بدّ لهذه الطّليعة التي تعزم هذه العزمة من معالم في الطّريق، معالم تعرف منها طبيعة دورها وحقيقة وظيفتها وصلب غايتها ونقطة البدء في الرّحلة الطّويلة، كما تعرف منها طبيعة موقفها من الجاهليّة الضّاربة الأطناب في الرّحلة الطّويلة»[4].

إذن فالأمّة كانت موجودة ولم تعد، متى انقطع وجودها؟؟ يجيبنا سيّد قطب فيقول: «يوم أن توقّف العمل بأحكام الشّريعة الإسلاميّة». متى توقّف العمل بأحكام الشّريعة الإسلاميّة؟ لا يجيبنا سيّد قطب عن هذا السّؤال، ولا أجابنا غيره، بالرّغم من أهمّية هذا السّؤال المطلقة.

وبناءً على ما تقرّر، ولا ندري كيف تقرّر، فإنّنا نعيش في جاهليّة معاصرة. ولأنّه، رحمه الله، لم يجبنا عن السّؤال الأوّل: متى انتهى العمل بأحكام الشّريعة الإسلاميّة؟ فلا هو ولا تلامذته بإمكانهم الإجابة على معنى كلمة «معاصرة»، وعلينا أن نبقيها إلى مفاوضات الحلّ النّهائي، هذا إذا ما بقي شيء نتفاوض عليه.

٤ ـ المثل الأعلى للأمَّة الإسلاميَّة/ الصَّحابة جيل قرآني فريد

ينطلق سيِّد قطب، رحمه الله، في تصوُّره للأمَّة التي كانت، وللطَّليعة التي ينبغي أن تكون حتَّى تعود الأمَّة للوجود من جديد، من رؤيته للصَّدر الأوَّل للإسلام، فهو يرى أنَّ رجالات تلك المرحلة، أي الصَّحابة، كانوا يشكِّلون جيلاً قرآنيّاً فريداً لا بدَّ من السَّير على خطاه من أجل بعث الأمَّة الإسلاميَّة الفقيدة من جديد، فيقول:

«لقد خرَّجت هذه الدَّعوة جيلاً من النَّاس، جيل الصَّحابة رضوان الله عليهم، جيلاً مميَّزاً في تاريخ الإسلام كلِّه وفي تاريخ البشريَّة جميعه، ثمَّ لم تعد تخرِّج هذا الطِّراز مرَّة أخرى. نعم وجد أفراد من ذلك الطِّراز على مدار التَّاريخ، ولكن لم يحدث قط أن تجمّع مثل ذلك العدد الضَّخم في مكان واحد، كما وقع في الفترة الأولى من حياة هذه الدَّعوة»(٥).

ما هو سبب هذا التَّفرُّد؟ السَّبب يتمثَّل في أنَّ النَّبع الذي استقى منه ذلك الجيل هو نبع القرآن.. القرآن وحده، إذن، هو النَّبع الذي يستقون منه ويتخرَّجون عليه(٦)؛ ذلك الجيل استقى إذن من ذلك النَّبع وحده، فكان له في التَّاريخ ذلك الشَّأن الفريد.. ثمَّ ما الذي حدث؟ اختلطت الينابيع بفلسفة الإغريق وأساطير الفرس وتصوّراتهم وإسرائيليَّات اليهود ولاهوت النَّصارى، وتخرَّج على ذلك النَّبع المشوب سائر الأجيال بعد ذلك الجيل، فلم يتكرَّر ذلك الجيل أبداً(٧).

العامل الآخر هو أنَّ الصَّحابة، أي الجيل الأوَّل، كانوا يقرأون القرآن، كمن يتلقَّى الأمر ليعمل به فور سماعه كما يتلقَّى الجندي في الميدان الأمر اليومي ليعمل به فور تلقِّيه، وهو ما أسماه منهج التَّلقِّي(٨).

العامل الثَّالث لتفرُّد هذا الجيل، من وجهة نظر سيِّد قطب، هو العزلة الشُّعوريَّة الكاملة بين ماضي المسلم في جاهليَّته وحاضره في إسلامه، تنشأ عنها عزلة كاملة في صلاته بالمجتمع الجاهلي من حوله وروابطه الاجتماعيَّة، فهو قد انفصل تماماً عن بيئته الجاهليَّة، واتَّصل نهائيّاً ببيئته الإسلاميَّة، حتَّى ولو كان يأخذ من بعض المشركين ويعطي في عالم التِّجارة والتَّعامل اليومي، فالعزلة الشُّعوريَّة شيء والتَّعامل شيء آخر(٩).

ثـمَّ يخلـص سيّـد قطب إلى القول: «نحن، اليوم، في جاهليّة كالجاهليّة التي عاصرهـا الإسـلام أو أظلم، فلا بدَّ إذن من أن نرجع ابتداء إلى النَّبع الخالص الذي استمدَّ منه أولئك الرِّجال، النَّبع المضمون، إنَّه لم يختلط ولم تشبه شائبة، نرجع إليه نستمدُّ منه تصوُّرنا لحقيقة الوجود كلِّه ولحقيقة الوجود الإنساني، ولكافَّة الارتباطات بين هذين الوجودين وبين الوجود الكامل للحقّ»(١٠).

٥ ـ إعادة اعتناق لا إله إلاّ الله من جديد

ثمَّ ينتقـل سيِّـد قـطب إلـى تقـريـر نقطـة البدء في العمل الإسلامي المعاصر، فيقول: «كذلك ينبغي أن يكون مفهوماً لأصحاب الدَّعوة الإسلاميّة أنّهم حين يدعون النَّاس لإعادة إنشاء هذا الدِّين يجب أن يدعوهم، أوّلاً، إلى اعتناق العقيدة حتَّى لو كانوا يدَّعون أنفسهم مسلمين وتشهد لهم شهادات الميلاد أنّهم مسلمون، يجب أن يعلّموهم أنَّ الإسلام هو، أوّلاً، إقرار عقيدة لا إله إلاّ الله بمدلوله الحقيقي، وهو ردّ الحاكميَّة لله فـي أمـرهـم كلِّـه وطـرد المعتـديـن على سلطان الله بادِّعاء هذا الحقّ لأنفسهـم. ولتكـن هـذه القضيَّة هي أساس دعوة النَّاس إلى الإسلام أوّل مرّة، فإذا دخل في هذا الدِّين، بمفهـومـه هذا الأصيل، عصبة من النَّاس فهذه العصبة هي التي يُطلق عليهم اسم المجتمع المسلـم، الـذي يصلح لمزاولة النِّظام الإسلامي في حياته الاجتمـاعيَّة، لأنَّـه قـرَّر بينه وبـين نفسـه أن تقوم حياته كلّها على هذا الأساس وألاّ يحكم في حياته كلِّها إلاّ الله»(١١).

٦ ـ ضرورة تبلور هذا المشروع العقدي في إطار تنظيميّ وحركيّ

يقـول سيِّـد قـطب: «إنَّ العقيدة الإسلاميّة يجب أن تتمثَّل في نفوس حيّة وفي تنظيم واقعي، وفي تجمُّع عضوي، وفي حركة تتفاعل مع الجاهليّة من حولها، كما تتفـاعـل مع الجاهليّة الرَّاسبة في نفوس أصحابها، بوصفهم كانوا من أهل الجاهليّة قبل أن تدخل العقيدة إلى نفوسهم وتنتزعها من الوسط الجاهلي».

ويضيف: «ومرّة أخرى، أكرِّر أنَّ التَّصوُّر الاعتقادي يجب أن يتمثَّل من فوره فـي تجمُّـع حـركـي، وأن يكـون التَّجمُّـع الحركي، في الوقت ذاته، تمثيلاً صحيحاً وترجمة للتَّصوُّر الاعتقادي»(١٢).

ويكـرِّر سيِّـد قطب، بعد ذلك، إصراره على أن تتمثَّل نظريَّته عن الحاكميَّة في تجمُّع عضـوي حـركـي منذ اللَّحظة الأولى: «لم يكن بدٌّ من أن ينشأ تجمُّع عضوي حـركـي آخـر غيـر التَّجمُّـع الجـاهلـي ـ منفصـل ـ ومستقـلّ عـن التَّجمُّـع العضـوي الحركي. . . تجمُّع يخدم الفكرة الأساس، وهي عودة العباد لربِّ العباد وإخراجهم مـن عبـادة العبـاد إلـى عبـادة الله وحده، بإخراجهم من سلطان العباد في حاكميَّتهم وشرائعهم وقيمهم وتقاليـدهم إلى سلطان الله وحاكميَّته وشريعته وحده في كلِّ شأن من شؤون الحياة»[١٣].

٧ ـ تطبيق الشَّريعة الإسلاميَّة أمر سهل وميسور

ثـمَّ يفصِّـل لنـا رؤيتـه عـن طبيعـة الحاكميَّـة وطـريقة الوصول إليها فيقول: «ومملكة الله في الأرض لا تقوم بأن يتولَّـى الحاكميَّـة فـي الأرض رجال بأعيانهم، ورجـال الـدِّيـن كما كان الأمر في سلطان الكنيسة، ولا رجال ينطقون باسم الآلهة كمـا كان الحال في ما يعرف باسم الثيوقراطيَّة، أو الحكم الإلهي المقدَّس، ولكنَّها تقـوم بـأن تكـون شريعة الله هي الحاكمة وأن يكون مردُّ الأمر إلى الله وفق ما قرَّره من شريعة مبينة»[١٤].

ودينُ الله ليس غامضاً ومنهجه في الحياة ليس مائعاً، فهو محدَّد بشطر الشَّهادة الثَّاني: «محمَّد رسول الله»، في ما بلَّغه رسول الله ﷺ من النُّصوص والأصول، فإن كان هناك نصٌّ فالنَّصُّ هو الحكم ولا اجتهاد مع النَّص، وإن لم يكن هناك نصٌّ، فهنا يجيء دور الاجتهاد وفـق الأصـول المقـرَّرة فـي منهـج الله نفسـه لا وفـق الأهـواء والرَّغبات ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إلى اللهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النِّساء ـ ٤/٥٩]. والأصول المقرَّرة للاجتهاد والاستنباط مقرَّرة كذلك ومعروفة وليست غامضة ولا مائعة[١٥].

كيف نحكم بما أنزل الله؟

إنَّ الإلحاح على قضيَّة الحاكميَّة الإلهيَّة، وأنَّهـا وحدها التي تجعل من شهادة أن «لا إله إلاَّ الله» ذات مفهـوم حقيقـي، وأيّ مفهـوم غير ذلك هو جاهليَّة معاصرة، يستغرق القسم الأكبر من كتاب سيِّد قطب: «معالم في الطَّريق». أمَّا الجانب العملي

من هذه القضيَّة، وهو: كيف نحكم بما أنزل الله؟ فهذه مسألة لا تحتاج أكثر من ثلاثة أسطر من فكر رجل، كان ولا يزال، من أهمّ الشَّخصيَّات في التَّاريخ الإسلامي المعاصر.

رحم الله سيِّد قطب، فقد أتعبنا وأوجع قلوبنا على الإسلام السَّليب، وأثار فينا الحماسة لإقامة الحكومة الإسلاميَّة، وعندما وصلنا إلى نقطة الحسم وقمَّة الإثارة لم نجد شيئاً، وكان الجواب: إنَّ شريعة الإسلام واضحة ومعروفة، وقواعد الإسلام مقرَّرة، ولا اجتهاد مع النَّص، والإسلام هو الحلّ..

فها نحن مضطرُّون، إذا أردنا أن نعمل بأحكام الشَّريعة الإسلاميَّة لتصبح الحاكميَّة لله وتزول دولة الطَّواغيت، لأن نرجع إلى «وعَّاظ السَّلاطين» الذين جعلوا القرآن عضين، لنسألهم عن حكم الله في هذه المسألة أو تلك، فمأساة الأمَّة الإسلاميَّة اقتصرت على الحكَّام وحدهم، ولم تمتدّ على الإطلاق إلى مباني الأمَّة الفقهيَّة والأخلاقيَّة، والمشكلة محصورة في «الطَّواغيت» الذين يمنعون تطبيق الشَّريعة الإسلاميَّة التي يقوم على حراستها كوكبة من «وعَّاظ السَّلاطين» الذين لم يفتوا يوماً بالباطل، ولا أسهموا في إرساء بناء الطَّواغيت ولا تسويغ أفعالهم وجرائمهم ولا وضعوا الأحاديث ولا كذبوا على الله ورسوله!؟

إنَّه تصوُّر في غاية السَّذاجة والتبسيط يغفل حركة الأمَّة الإسلاميَّة ومسارها التَّاريخي منذ بعثة محمَّد بن عبدالله ﷺ وإلى يومنا هذا، ويختصر أوجاع الأمَّة وآلامها في كلمة واحدة هي غياب الشَّريعة الإسلاميَّة من السَّاحة، ويقترح حلاً مكوَّناً من عبارة واحدة هي «تطبيق الشَّريعة الإسلاميَّة»، ولا نقلّل من قيمة الشَّريعة ولا من أهمِّية تطبيقها، ولكنَّنا لا يمكننا أن نتغاضى عن تلك العوامل المعقَّدة والمتعدِّدة التي أوصلت الأمَّة إلى حالتها الرَّاهنة.

أهمِّية قراءة فكر الشَّهيد الصَّدر

إنَّه، أيضاً، تصوُّر يغفل أنَّ الأمَّة الإسلاميَّة كانت حلقة من حلقات التَّطوُّر والتَّغيير في مسار البشريَّة كلِّها. من هنا تأتي أهمِّية قراءة الشَّهيد الصَّدر فكراً وأسلوباً وفلسفةً لا تستخدم تلك المصطلحات المباشرة التي استخدمها سيِّد قطب حتَّى أنَّه

يُخَيَّل للقارئ أنَّه يتعامل مع مادَّة مختلفة، فماذا قال الشَّهيد الصَّدر في كتابه: «المدرسة القرآنيَّة»؟

نظريَّة التَّغيير عند الشَّهيد الصَّدر

تستند نظريَّة التَّغيير عند الشَّهيد الصَّدر إلى عدَّة ركائز، نتحدَّث عنها في ما يأتي:

١ ـ حركة التَّاريخ غائيَّة سببيَّة

تتميَّز حركة التَّاريخ عن جميع الحركات الأخرى بأنَّها حركة غائيَّة لا سببيَّة فقط، إنَّها ليست مشدودة إلى سببها، إلى ماضيها فحسب، بل هي مشدودة إلى الغاية، لأنَّها حركة هادفة لها علَّة غائيَّة متطلِّعة إلى المستقبل، فالمستقبل هو المحرِّك لأيِّ نشاط من النَّشاطات التَّاريخيَّة، والمستقبل معدوم فعلاً، وإنَّما يحرّك من خلال الوجود الذِّهني الذي يتمثَّل فيه هذا المستقبل[١٦].

٢ ـ أهمِّيَّة المحتوى الدَّاخلي للإنسان

يرى الشَّهيد الصَّدر(قدِّس سرُّه) أنَّ المحتوى الدَّاخلي للإنسان هو الأساس لحركة التَّاريخ والبناء الاجتماعي العلوي بكلِّ ما يضمّ من علاقات، ومن أنظمة، ومن أفكار وتفاصيل. هذا البناء العلوي يرتبط بهذه القاعدة ويكون تغيُّره وتطوُّره تابعاً لتغيُّر هذه القاعدة وتطوُّرها، فإذا تغيَّر الأساس تغيَّر البناء العلوي، وإذا بقي الأساس ثابتاً بقي البناء العلوي ثابتاً. فالعلاقة بين المحتوى الداخلي للإنسان والبناء الفوقي والتَّاريخي للمجتمع هي علاقة تبعيَّة، علاقة سبب بسبب ﴿**إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ**﴾ [الرَّعد ـ ١٣/ ١١]، فالآية تتحدَّث عن تغييرين: أحدهما تغيير القوم ﴿**إنَّ الله لا يغيِّر ما بقوم**﴾ يعني تغيير أوضاع القوم، شؤون القوم، الأبنية العلويَّة للقوم، ظواهر القوم، وهي لا تتغيَّر حتَّى يتغيَّر ما بأنفسهم.

فالمحتوى النَّفسي والدَّاخلي للأمَّة، بوصفها أمَّة، لا لهذا الفرد أو ذاك، هو الذي يعدُّ أساساً وقاعدة للتَّغييرات في البناء العلوي للحركة التَّاريخيَّة كلِّها.

والإسلام والقرآن الكريم يؤكِّدان أنَّ البناء الدَّاخلي للإنسان يجب أن يسير جنباً إلى جنب مع البناء الخارجي، مع بناء الأبنية العلويَّة.

ولهذا سمَّى الإسلام عمليَّة بناء المحتوى الدَّاخلي، إذا اتَّجهت اتِّجاهاً صالحاً، بالجهاد الأكبر، وسمَّى عمليَّة البناء الخارجي بالجهاد الأصغر، وربط بين الجهاد الأصغر والجهاد الأكبر، فإذا فصل الجهاد الأصغر عن الجهاد الأكبر فقد محتواه وفقد مضمونه وفقد قدرته على التَّغيير الحقيقي على السَّاحة التَّاريخيَّة والاجتماعيَّة[١٧].

٣ ـ المثل الأعلى

إنَّ الغايات التي تحرِّك التَّاريخ يحدِّدها المثل الأعلى، وهي تنبثق عن وجهة نظر رئيسيَّة إلى مثل أعلى للإنسان في حياته، وهذا المثل الأعلى هو الذي يحدِّد الغايات التَّفصيليَّة، وينبثق عنه الهدف الجزئي. فالغايات بنفسها محرِّكات للتَّاريخ، وهي بدورها نتاج لقاعدة أعمق منها في المحتوى الدَّاخلي للإنسان، وهو المثل الأعلى الذي تتمحور فيه جميع تلك الغايات، وتعود إليه جميع تلك الأهداف.

إذن المثل الأعلى هو نقطة البدء في بناء المحتوى الدَّاخلي للجماعة البشريَّة، والقرآن الكريم يطلق على المثل الأعلى في جملة من الحالات اسم الإله، باعتبار أنَّ المثل الأعلى هو القائد الآمر المطاع والموجِّه[١٨].

تباين الرُّؤيتين

هذه الرَّكائز الثَّلاث تتباين بوضوح تامّ مع ما يطرحه «سيِّد قطب» في معالمه للطَّريق، ويتمثَّل هذا التَّباين في ما يأتي:

أوَّلاً: إنَّ الحركة الغائيَّة للتَّاريخ تختلف بصورة جذريَّة عن التَّصوُّر القائل بالعودة إلى ما كانت عليه الأمَّة في عصر ذلك الجيل القرآني الفريد (جيل الصَّحابة)، فمسيرة الأمَّة مسيرة تكامليَّة متواصلة، والعودة إلى الوراء، أو إلى نماذج تاريخيَّة ذاهبة، أمر مستحيل، فنحن في انتظار عودة جديدة للدِّين لا ترتبط حرفيّاً بذلك

الأنموذج الذَّاهب، بل هي عودة جديدة بقيادة جديدة وأساليب جديدة، وإن بقي المضمون واحداً، وهو الإسلام.

ثانياً: إنَّ علَّة انهيار «الدَّولة الإسلاميّة» تكمن في العطب الذي أصاب البناء الدَّاخلي لهذه الأمَّة وليست في الغزو الثّقافي الخارجي، ولا في اختلاط الثّقافات الفارسيّة والإغريقيّة أو اليهوديّة إلى آخر هذا الكلام السَّاذج الذي يفتقر إلى دليل، فعمليّة تمزيق الأمّة الإسلاميّة بدأت على أيدي أناس من ذلك (الجيل القرآني الفريد) الذي يتحدَّث عنه سيّد قطب، وقد تمَّ ذلك يوم الجمل ويوم صفّين، لأنَّ الله لا يغيّر ما بقوم حتَّى يغيّروا ويزحزحوا مبادئهم وأخلاقيّاتهم لتصبح ذات أفانين وألوان، مثلما فعل قادة حزب الجمل؛ ونعني بكلِّ تأكيد قادة النّاكثين لبيعتهم، فضلاً عن أولئك السّاكتين والمعوّقين والمرجفين في المدينة والقائلين لإخوانهم: «هلمُّوا إلينا»، ولا يأتون البأس إلاّ قليلاً، والقائلين: «لا مساس»، على شاكلة أبي موسى الأشعري والأشعث بن قيس، وجميعهم، وفقاً لنظريّة سيّد قطب، من ذلك الجيل القرآني الفريد الذي تربّى من ذلك النّبع الصّافي، وكانوا يتلقّون الأمر القرآني تلقّي الجندي لأمر القتال اليومي!

إنّه بناء داخلي قد انهار على يد أصحابه، ولا بدَّ من مواجهة الحقائق كما هي، لا كما نتمنّى أن نراها. ومن هذه النُّقطة (البناء الدَّاخلي) لا بدَّ من أن يبدأ الانطلاق.

ثالثاً: قضيّة المثل الأعلى ترتبط ارتباطاً متسلسلاً بالرَّكيزتين: غائيّة الحركة والمحتوى الدَّاخلي، فالأمّة الإسلاميّة التي نعتقد نحن أنّها بقيت إسلاميّة ولم تختف من الوجود قد تبنَّت مثلاً عليا من النَّوع الأوَّل في تصنيف الشّهيد الصَّدر (رضوان الله عليه) «الذي يستمدُّ تصوُّره من الواقع نفسه، ويكون منتزعاً من واقع ما تعيشه الجماعة البشريّة من ظروف وملابسات»[١٩].

وهذا ما حدث بالفعل بعد استيلاء بني أميّة على مقاليد السُّلطة في العالم الإسلامي؛ حيث نجحوا في خلق قيم ومعايير، بل وعقائد دينيّة، تخدم أغراضهم المتدنّية في إدامة الهيمنة على رقاب المسلمين. ومن هنا تسلَّلت إلى كتب الحديث تلك الرِّوايات المعطوبة التي تجعل طاعة الطَّواغيت مقدَّمة على طاعة الله ورسوله من

النّاحية الواقعيّة، مهما فعلوا أو ارتكبوا من جرائم وآثام، والتي جعلت من الشّريعة الإسلاميّة الواضحة أصلاً مسألة مليئة بالألغاز، والتي طمست مدرسة أهل البيت وجعلت من شيعتهم وأتباعهم مجرمين ومنحرفين عقائدياً لدى الكثرة الكاثرة من المسلمين البسطاء. ومع ذلك ظلّ هؤلاء الخلفاء متمتّعين بالسّمع والطّاعة، باعتبار ذلك واجباً شرعيّاً ورمزاً لوحدة المسلمين سقط بسقوط الخلافة العثمانيّة السّنيّة.

إنّه الأنموذج الأوّل الذي طرحه الشّهيد الصّدر؛ المثل الأعلى المنخفض الذي استمرّ بحكم الإلفة والعادة.

والسّبب الثّاني لاستمرار قيادة هذا النّوع المتدنّي هو التّسلّط الفرعوني على مرّ التّاريخ الذي يحاول دائماً أن يحوّل هذا الواقع المحدّد إلى مطلق، ويحاصر الجماعة البشريّة في إطار هذه الحدود (الطّاغوت)[٢٠].

ويستعرض الشّهيد الصّدر النّوع الثّاني من المثل العليا، أو من الآلهة، ويرى أنّها مثل عليا مشتقّة من طموح الأمّة، من تطلّعها للمستقبل. إنّها قبضة يقبضها الإنسان من المطلق، هذه الكومة المحدودة، هذه الومضة من النّور التي يقبضها من هذا المطلق يحوّلها إلى نور السّماوات والأرض، يحوّلها إلى مثل أعلى، يحوّلها إلى مطلق.

أي أنّ الإنسان يصنع مثله الأعلى، وينتزع هذا المثل الأعلى من تصوُّر ذهني محدود للمستقبل، ثمّ يتحوّل هذا التّصوُّر الذّهني المحدود إلى مطلق بقدر إمكاناته المستقبليّة، لكنّه سرعان ما يصل إلى حدوده القصوى، إلى حدود هذا المثل الأعلى. وحينئذ يصبح هذا المثل نفسه إلى قيد للمسيرة، إلى عائق عن التّطوُّر، إلى مجمّد لحركة الإنسان لأنّه أصبح واقعاً قائماً، يومها يصبح عقبة أمام استمرار زحف الإنسان نحو كماله الحقيقي[٢١]. وهذا ما نعتقده بالنّسبة لحالة تلك الجماعات والأحزاب الإسلاميّة بما فيها التيّار القطبي، فقد قبضت قبضة من المطلق، أو الحقيقة، قبضت بالفعل قبضةً من نور الله بدعوتها إلى الحاكميّة الإلهيّة، ولكنّها افتقدت الصّلة بالمثل الأعلى الحقيقي الممنوح من نور الله ونفحته إلى رسول الله ﷺ وإلى الأئمّة من ولده عليهم السلام، فقد عجزت حتّى عن تحديد معنى واضح

للحاكميَّة الإلهيَّة، فضلاً عن كيلها التُّهم جزافاً للظَّالم والمظلوم، القاتل والضَّحيَّة، بل إنَّها أدانت الضَّحيَّة، أي الأمَّة الإسلاميَّة، ونفت وجودها وتسامحت مع القتلة الذين بدَّلوا نعمة الله كفراً، وأحلُّوا قومهم دار البوار، ولم تتَّجه إلى إدانتهم إلاَّ بعد دخولهم في دائرة النُّفوذ الغربي، كأنَّ الظُّلم والإجرام وسفك الدِّماء وتبديل أحكام الله لا ينبغي إدانتها إذا جاءت من «حكَّام مسلمين» باركهم ويباركهم «وعَّاظ السَّلاطين».

أمَّا النَّوع الثَّالث من المثل العليا فهو المثل الأعلى الحقيقي، وهو الله سبحانه وتعالى[٢٢]. إنَّ الحديث عن المثل الأعلى الحقيقي، وهو الله سبحانه وتعالى، يحتاج إلى تدقيق وتخصيص من خلال الاستمساك بنهج رسول الله ﷺ والأئمَّة عليهم السلام من بعده. ومن هنا يكون للحديث عن المثل الأعلى معنى واضح، وهذا ما أبرزه الشَّهيد الصَّدر بعد هذا.

الجهاد في سبيل الله بمن؟ وفي مواجهة من؟

إتِّساقاً مع منهجه السَّابح في بحار الانفعال ينتقل سيِّد قطب من تقريراته عن الجاهليَّة المعاصرة وضرورة إعادة اعتناق الإسلام من جديد، ليحدِّد لنا ما ينبغي عمله، إنَّه الجهاد والكفاح المسلَّح. فالجهاد في سبيل الله، كما يقول: «هو الشَّأن الدَّائم لا الحالة العارضة، الشَّأن الدَّائم أن لا يتعايش الحقُّ والباطل في هذه الأرض، وأنَّه متى قام الإسلام بإعلانه العامّ لإقامة ربوبيَّة الله للعالمين وتحرير الإنسان من العبوديَّة للعباد، رماه المغتصبون لسلطان الله في الأرض ولم يسالموه قط، وانطلق هو كذلك يدمِّر عليهم ليخرج النَّاس من سلطانهم ويدفع عن الإنسان في الأرض ذلك السُّلطان الغاصب، إنَّها حالة دائمة لا يقف معها الانطلاق الجهادي التَّحريري حتَّى يكون الدِّين كلُّه لله»[٢٣].

ويرى سيِّد قطب أنَّ مبادأة القوى الجاهليَّة بالقتال واجب شرعي «ورؤية الموقف من خلال ملابسات الواقع لا تدع مجالاً للقول بأنَّ الدِّفاع، بمفهومه الضَّيِّق، كان هو قاعدة الحركة الإسلاميَّة كما يقول المهزومون أمام الواقع الحاضر وأمام الهجوم الاستشراقي الماكر»[٢٤].

والمدُّ الإسلامي ليس بحاجة إلى مسوّغات أدبيّة له أكثر من المسوّغات التي حملتها النُّصوص القرآنيّة. إنّها مسوّغات تقرير ألوهيّة الله في الأرض وتحقيق منهجه في حياة النّاس ومطاردة الشّياطين ومناهج الشّياطين وتحطيم سلطان البشر الذي يتعبّد النّاس، والنّاس عبيد الله وحده لا يجوز أن يحكمهم أحد من عباده بسلطان من عند الله، إنّها مسوّغات التّحرير العام للإنسان في الأرض بإخراج النّاس من العبوديّة للعباد إلى العبوديّة لله وحده بلا شريك، وهذه وحدها تكفي(٢٥).

وهنا يطرح السُّؤال الآتي: بمن يكون الجهاد في سبيل الله؟ وفي مواجهة من؟ ما هي القضيّة التي عجزت الوسائل الأخرى عن حلّها، فلم يعد هناك بدّ من إعلان الجهاد ورفع السّلاح؟

لا يختلف اثنان من المسلمين، أو غير المسلمين، على أنّ القوّة هي إحدى الوسائل المتعارف عليها من أجل تحقيق الأهداف والغايات. ليس المسلمون وحدهم هم الذين اخترعوا هذا المبدأ، ولكن يبقى السُّؤال: بمن وإلى من؟ من يقاتل من وتحت أيّ شعار؟ وهل يكفي أن تعلن جماعة ما أنّها أعادت اعتناق الإسلام من جديد، بشقّه الأهمّ، وهو الحاكميّة، لتعطي لنفسها ولاية عامّة على الأمّة المسلمة تحكم في أموالها ودمائها بما ترى أنّه هو الحقّ؟ لقد أعلنت حروب كثيرة بموجب هذا المبدأ ضدّ «الأنظمة الطّاغوتيّة»، ثمّ عاد هؤلاء المجاهدون ليعلنوا المبادرات السّلميّة التّاريخيّة لحقن دماء «المسلمين» والحفاظ على مصالح «الأمّة الإسلاميّة» التي أعلنوا وفاتها قبل إعلان الجهاد!

إنّنا نتّفق مع سيّد قطب في أنّ الإسلام لا يستبعد القوّة والجهاد في مواجهة أعدائه، ولكنّنا ننظر إلى التّغيير نظرة أشمل وأعم من هذه النّظرة الانفعاليّة الضّيّقة، فالقتال في سبيل الله، على علوّ قيمته، ليس دواء لكلّ داء، فالقضيّة أكبر من هذا بكثير، ولو أنّ سيّد قطب كان هادئاً في انفعاله، وحاول أن يتعرّف إلى الأسباب التي أوصلت هؤلاء «الطّواغيت» إلى سدّة الحكم، ومكّنتهم من الهيمنة على رقاب المسلمين وممارسة الفرعنة، بدلاً من إلقاء اللّوم على أسباب وهميّة مثل الفلسفات الرّومانيّة والإغريقيّة إلى آخر هذه الاتّهامات، لاختلفت النّتائج عمّا توصّل إليه من

نتائج سطّرها في كتيّباته التي تلقّفتها أجيال من الشَّباب المتحمّس والثَّائر بحرفيّتها، وأقامت تنظيمات وأشعلت معارك أحرقتها بلهيبها من دون أن تمسَّ «الطَّاغوت» بأيِّ أذى.

إنَّ الملاحظ، على أسلوب سيّد قطب، هو غلبة الأسلوب الخطابي عليه، أمَّا بالنِّسبة للشَّهيد الصَّدر، فاللُّغة السَّائدة هي مزج الفلسفة بتفسير القرآن وومضات من التَّاريخ، فالكارثة التي يعيشها المسلمون ذات أعماق متجذِّرة في عمق تاريخهم، وهي كارثة متعدِّدة الأسباب، إنَّها ليست مجرَّد غياب تطبيق الشَّريعة الإسلاميَّة، إنَّها مسيرة تاريخيَّة متراكمة.

هل كان عمرو بن العاص، صاحب خدعة التَّحكيم، متأثِّراً بالفلسفات الرُّومانيَّة أو الفارسيَّة؟ الإجابة معروفة، وهي أنَّ عمرو بن العاص كان واحداً من «ذلك الجيل القرآني الفريد».

ما هي علاقة تلك الفلسفات «المظلومة» بالقبليَّة والنَّعرة العنصريَّة، ضاربة الجذور في العقل العربي؟ وما هو جواب سيِّد قطب عن الأسلوب الذي تمَّ به اختيار الحكمين في واقعة التَّحكيم الشَّهيرة وإصرار القبليِّين والعنصريِّين، من ذلك الجيل القرآني الفريد، على أن لا يكون الحكمان من مضر قائلين: «لئن يحكم فينا الحكمان، وأحدهما من مضر ببعض الحقّ أحبّ إلينا من أن يحكما بكلّ الحقّ وهما من مضر»[٢٦].

إذن فانحدار الأمَّة إلى هذه الهاوية السَّحيقة التي نحن فيها الآن هو إنتاج ذاتي متعدِّد المراحل أسهمت فيه طبقات الأمَّة المختلفة، وكانت تعبيراً عن وعي اجتماعيّ وثقافيّ وسياسيّ ونفسيّ عام لم يطق البقاء في وضع مرتفع كذلك الوضع الذي عاشه مع رسول الله ﷺ. وهو، بعبارة الشَّهيد الصَّدر: «المحتوى الدَّاخلي للأمَّة» ﴿**إنَّ الله لا يغيِّر ما بقوم حتّى يغيِّروا ما بأنفسهم**﴾. وهي حالة أفرزت نماذج مختلَّة وفاسدة من المثل العليا، إمَّا من النَّوع الأوَّل من «الطَّواغيت» أو من النَّوع الثَّاني «قبضة محدودة من النّور المطلق تحاول أن تحاكي الحقّ والحقيقة وتتشبَّه بها وتصادر عليه»، وهي حالة الكثير من تلك «الحركات الإسلاميَّة المعاصرة».

الطّريق الوحيد للأمّة

ويبقى المخرج الوحيد للأمّة، من هذه الظُّلمات المتراكمة، هو مواصلة السَّير نحـو الله عـزَّ وجلَّ ﴿يَا أَيُّها الإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاَقِيهِ﴾ [الانشقاق ـ ٦/٨٤]. يقول الشَّهيد الصَّدر: هذه الآية الكريمة تضع الله سبحانه وتعالى هدفاً أعلى للإنسانيَّة كلِّها. والكدح يعني السَّير المستمرّ بالمعاناة والجهد والمجاهدة، لأنَّ هذا السَّير ليس سيراً اعتياديّاً، بل هو سير ارتقائي، هو تصاعد وتكامل، هو سير تسلُّق، فالإنسانيَّة حينما تكدح نحو الله، فإنَّها تتسلَّق إلى قمم كمالها وتكاملها وتطوُّرها إلى الأفضل باستمرار.

وهـذا السَّيـر الـذي يحتـوي على المعاناة باستمرار يفترض طريقاً لا محالة هو سبيل الله ـ الصِّراط صراط الله. هذا التَّقدُّم، بقدر فاعليَّته، وبقدر زخمه، هو اقتراب نحو الله، سبحانه وتعالى، ولكنْ فرق بين تقدُّم مسؤول وتقدُّم غير مسؤول، فحينما تتقـدَّم الإنسـانيَّـة فـي هذا المسار واعية المثل الأعلى وعياً موضوعيّاً، يكون التَّقدُّم تقـدُّمـاً مسؤولاً، أمَّا حينما يكون التَّقدُّم منفصلاً عن وعي ذلك المثل فهو تقدُّم على أيّ حال. . .، سير نحو الله، ولكنَّه تقدُّم غير مسؤول.

والله، سبحانه وتعالى، هو نهاية هذا الطَّريق، ولكنَّه ليس نهاية جغرافيَّة، فالله، سبحانه وتعالى، هو المطلق، هو المثل الأعلى، أي المطلق الحقيقي العيني.

وبحكم أنّ الله، سبحانه وتعالى، هو المطلق، إذن فالطَّريق أيضاً لا ينتهي، إنَّه اقتراب مستمرّ بقدر التَّقدُّم الحقيقي نحو الله، ولكن هذا الاقتراب يبقى اقتراباً نسبيّاً، يبقى مجرَّد خطوات على الطَّريق لا يمكن أن تصل إلى اللاَّمتناهي، فالفسحة الممتدَّة بين الإنسان وبين المثل الأعلى هنا فسحة لا متناهية.

أي أنَّـه تـرك لـه مجـال الإبـداع إلـى اللاَّنهـايـة، مجال التَّطوُّر التَّكاملي إلى اللاَّنهـايـة، فـالمسيـرة الإنسـانيَّـة، حينما توفِّق بين وعيها على المسيرة وبين الواقع الكـونـي لهـذه المسيـرة، بوصفها سائرة ومتَّجهة نحو الله، سوف يحدث تغيير كمِّي وكيفي لها.

التَّغيير الكمِّي، حينما يكون الطَّريق إلى المثل الأعلى الحقّ غير متناه يبقى مجال التَّطوُّر والإبداع والنموّ قائماً، أبداً ودائماً، ومفتوحاً للإنسان من دون توقُّف. هذا المثل الأعلى حينما يُتبنَّى سوف تمسح من الطَّريق جميع الآلهة المزوَّرة، جميع الأصنام، وجميع الأقزام المتصنِّمة على طريق الإنسان، والتي تقف عقبة بين الإنسان وبين وصوله إلى الله سبحانه.

أمَّا التَّغيير الكيفي الذي يحدثه المثل الأعلى على هذه المسيرة، فهو إعطاء الحلّ الموضوعي الوحيد للجدل الإنساني، للتَّناقض الإنساني. ومن ثمَّ ينشأ لديه شعور معمَّق بالمسؤوليَّة تجاه هذا المثل الأعلى، لأنَّ المسؤوليَّة الحقيقيَّة لا تقوم إلاَّ بين جهتين: مسؤول ومسؤول لديه.

إنَّ المثل الأعلى يحدث تغييراً كيفيّاً في المسيرة، لأنَّه يعطي الشُّعور بالمسؤوليَّة، وهذا الشُّعور هو شرط أساسي في إمكان إنجاح هذه المسيرة، وتقديم الحلّ الموضوعي للتَّناقض الإنساني، للجدل الإنساني في تركيبته الدَّاخليَّة من تراب ونفحة من روح الله سبحانه. حفنة التُّراب تجرُّه إلى الشَّهوات، وروح الله سبحانه التي نفخها فيه تقوده إلى أعلى، تتسامى بإنسانيَّته إلى حيث صفات الله، إلى حيث أخلاق الله.

بين أصول الدِّين وعمليَّة التَّغيير المتواصلة

ثمَّ ينتقل الشَّهيد الصَّدر (رضوان الله عليه) ليلقي نظرة علميَّة على العلاقة بين أصول الدِّين الخمسة وعمليَّة التَّغيير المتواصلة التي يجب على البشريَّة المؤمنة أن تسير في طريقها:

١ ـ **التَّوحيد** هو الذي يعطي الرُّؤية الواضحة، فكريّاً وأيديولوجيّاً، هو الذي يجمع ويعبِّئ جميع الطُّموحات وجميع الغايات في مثل أعلى واحد، وهو الله سبحانه وتعالى.

٢ ـ **العدل**، وهو جانب من التَّوحيد، لأنَّه صفة من صفات الله سبحانه وتعالى، ولكنَّه خُصَّ بالذِّكر، لأنَّه الصِّفة التي تعطى للمسيرة الاجتماعيَّة وتغنيها، وهي بحاجة إليه أكثر من أيّ أمر آخر.

٣ ـ **النّبوّة** التي توفّر الصّلة الموضوعيّة بين الإنسان والمثل الأعلى، الله عزّ وجلّ.

٤ ـ **الإمامة** تلك القيادة التي تندمج مع دور النّبوّة، النّبي إمام أيضاً، ولكنّ الإمامة لا تنتهي بانتهاء النّبي إذا كانت المعركة قائمة، وإذا كانت الرّسالة لا تزال بحاجة إلى قائد يواصل المعركة فسوف يستمرّ هذا الجانب من الدّور من خلال الإمامة.

٥ ـ **الإيمان بيوم القيامة** هو الذي يعطي تلك الطّاقة الرّوحيّة ذلك الوقود الربّاني الذي يجدّد دائماً إرادة الإنسان وقدرته، ويوفّر الشّعور بالمسؤوليّة والضمانات الاجتماعيّة(٢٧).

مدرستان

إذن فنحن أمام مدرستين: مدرسة ترى أنّ العلّة التي ضربت الأمّة الإسلاميّة، بعد كمالها وتمامها، إنّما تنبع من تبنّيها لمفاهيم خاطئة لشهادة لا إله إلاّ الله وتنحية الشّريعة الإسلاميّة جانباً، ومن ثمّ فقد انقطع وجود الأمّة الإسلاميّة، وأصبحنا نعيش في جاهليّة معاصرة، ولا خروج من هذا الظّلام إلاّ بظهور طليعة تعيد اعتناق الإسلام من جديد وتجعل إعلان الشّهادتين معلّقاً بتأكيد مفهوم الحاكميّة واعتباره ركناً أساسيّاً من أركان الشّهادتين. وإنّ هذه الطّليعة عليها أن تواجه البشريّة كما واجهتها الطّليعة الأولى من المسلمين التي التفّت حول رسول الله ﷺ، استعلاء على الجاهليّة المعاصرة ومواجهة لها بالقوّة والجهاد الهجومي لإزالة جميع العوائق.

وبالنّسبة للأمور الفقهيّة ومسائل الاجتهاد، فهي مسائل سهلة وميسّرة، ويمكن الاستعانة بأيّ كتاب فقهي في مكتبة المجاهدين لتحقيق الغرض، وبخاصّة أنّه لا اجتهاد مع النّصّ، إنّها وصفة سهلة ومبسّطة!

أمّا في مدرسة الشّهيد الصّدر، فالأمّة الإسلاميّة تمضي في مسيرة تكامليّة تتحرّك نحو غاية مطلقة هي الله عزّ وجلّ، وهي في مسيرها الطّويل المستمرّ نحو المثل الأعلى، ستواجهها المثل المنخفضة من حكّام ذلك الزّمان وحكّام هذا الزّمان، ومن «وعّاظ السّلاطين»، فضلاً عن مواجهتها لـ «مثل عليا» أخرى من صنع البشر،

من الأخسرين أعمالاً الذين ضلَّ سعيهم في الحياة الدُّنيا، وهم يحسبون أنَّهم يحسنون صنعاً.

فالمسألة إذن ليست مجرَّد قرار بإعلان الثَّورة، أو إعادة اعتناق «لا إله إلاَّ الله» من جديد، أو مواجهة المجتمع المسلم بتكفيره، بل هي مسألة مسير متواصل نحو الله لا تحدُّه حدود ولا تقيّده قيود نحو المطلق في إطار أصول الدِّين الخمسة: التَّوحيد والنّبوَّة والإمامة والعدل والمعاد. تلك الأصول التي لم يتطرَّق سيِّد قطب إلى الحديث عنها، باعتبار أنَّ العامل الأساس في فكره هو مسألة تطبيق الشَّريعة الإسلاميَّة، ومع ذلك لاحظنا مدى البساطة التي تعامل من خلالها مع تلك القضيَّة الجوهريَّة.

تطبيق الشَّريعة وقضيَّة الإمامة

إنَّ تطبيق الشَّريعة الإسلاميَّة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بقضيَّة الإمامة، ذلك الغائب في فكر نصف الأمَّة الغربي والحاضر واقعاً في ساحة المواجهة بين الحقِّ والباطل بين الإسلام والكفر، وفي مواجهة التيَّارات المنحرفة التي تريد أن تأخذ الأمَّة بعيداً في صحراء أهوائها. لقد وصلت تلك الحركات الإسلاميَّة إلى نهاية المطاف في مشوارها الجهادي. وجلّها، إن لم يكن كلّها، قد قامت على هذا المشروع القطبي وأخذت منه أغلب ملامحها، وهو مشروع سلفي في جوهره يعتمد القراءة الحكوميَّة (الطَّاغوتيَّة) للتَّاريخ الإسلامي الذي يرى أنَّ الجيل الأوَّل كلّه ولد وعاش ومات مع النبيِّين والصِّدِّيقين والشُّهداء والصَّالحين، وأنَّ تاريخ المسلمين كان ياقوتة خضراء في شمس الصَّحراء، وأنَّ «أمّ المآسي» كانت بسبب الغزو الأجنبيّ الثَّقافيّ، ولولا ذلك لاستمرَّ حكم السُّلطان عبد الحميد ولاستمرَّت «الحضارة العثمانيَّة البهيَّة»! تقود المسلمين نحو مزيد من الحضارة والرّقي!

في موقف التَّأمُّل

لم يكن سيِّد قطب صاحب مشروع ثوري بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة، إنَّها ثوريَّة ناقصة تخاصم آلهة المرحلة الرَّاهنة، وتثني على آلهة المراحل السَّابقة خير الثَّناء، وتكيل لهم جميع أصناف المديح كما أسلفنا من قبل. وعلى كلِّ حال، فقد

ظهرت ثمار ذلك الزَّرع وأخفقت تلك الحركات في الوصول إلى أيِّ نتيجة نافعة لها، أو للمجتمعات التي تحرَّكت فيها. ونحن نقول هذا من موقف الاعتبار والتَّأمُّل الحقيقي، لأنَّ المراجعة الجذريَّة تثبت أنَّ الخلل الرَّئيسي كان بسبب موقف هؤلاء السَّلبي من قضيَّة الإمامة، بوصفها حجر الزَّاوية والرُّكن الأساس في بناء الأمَّة ومحاولة إعادة وجودها الفاعل إلى ساحة التَّاريخ.

* * *

الهوامش:

(١) نهج البلاغة، ج٤، ص ٣١١.
(٢) سيِّد قطب، معالم في الطَّريق، ص ٨.
(٣) م.ن.، ص ١٠.
(٤) م.ن.، ص ١٢.
(٥) م.ن.، ص ١٤.
(٦) م.ن.، ص ١٥.
(٧) م.ن.، ص ١٧.
(٨) م.ن.، ص ١٨.
(٩) م.ن.، ص ١٠.
(١٠) م.ن.، ص ٢١.
(١١) م.ن.، ص ٤٠.
(١٢) م.ن.، ص ٤٥ و٤٦ و٤٩.
(١٣) م.ن.، ص ٥٣ و٥٦.
(١٤) م.ن.، ص ٦٨.
(١٥) م.ن.، ص ١٠٥.
(١٦) السيِّد محمَّد باقر الصَّدر، المدرسة القرآنيَّة، ص ١٣٩.
(١٧) م.ن.، ص ١٤٠ ـ ١٤٢.
(١٨) م.ن.، ص ١٤٥ ـ ١٤٧.
(١٩) م.ن.، ص ١٤٨.
(٢٠) م.ن.، ص ١٥٣.
(٢١) م.ن.، ص ١٦٤ ـ ١٦٦.
(٢٢) م.ن.، ص ١٧٦.
(٢٣) سيِّد قطب، معالم في الطَّريق، م.س.، ص ٧٦.
(٢٤) م.ن.، ص ٨١.
(٢٥) م.ن.، ص ٨٣.
(٢٦) راجع كتاب د. أحمد راسم النَّفيس: التَّحكيم.
(٢٧) السيِّد محمَّد باقر الصَّدر، المدرسة القرآنيَّة، م.س.

* * *

الأسس الإسلامية

عرضٌ وبيان لما وضعه الشَّهيد الصَّدر من أصول للدستور الإسلامي

الدكتور عبد الهادي الفضلي*

الموضوع

يقتصر موضوعنا هذا على عرضٍ وبيانٍ للأسس الإسلاميَّة التي وضعها الشَّهيد السَّعيد السَّيِّد محمَّد باقر الصَّدر (قدَّس الله نفسه الزكيَّة) أصولاً للدستور الإسلامي الذي كان ينوي وضعه، عند حلول وقته. وهذه الأسس هي باكورة أعماله الفكريَّة الإسلاميَّة.

نقاط الموضوع

وقبل البدء بالبيان نعرض متون الأسس ونصوصها، وذلك ليتسنَّى للقارئ الكريم الاطِّلاع عليها ومشاركة كاتب المقال في ما يدور حولها من بيان أو تعليق.

وبعد ذلك يأتي دور بيان النُّقاط الآتية:

ـ تعريف الأسس. ـ بيان أهميتها. ـ تحديد هدفها. ـ توضيح ظروف وضعها. ـ ذكر عددها. ـ استعراض محتوياتها. ـ تحديد مركزها القانوني. ـ تحديد موقعها التاريخي. ـ سرّيتها. ـ منظومتها القانونية. ـ شهرة الصَّدر العلميَّة.

النُّصوص

نقلتُ هذه النصوص عن كتابين هما:

ـ الإمام الشَّهيد السَّيِّد محمَّد باقر الصَّدر: دراسة في سيرته ومنهجه، تأليف

---

* أحد أبرز علماء المنطقة الشرقية في السعودية، وأستاذ جامعي في جامعتي الملك عبد العزيز في جدَّة والجامعة الإسلامية في لندن.

محمد الحسيني، مصوَّرة عن الطبعة الأولى ١٩٨٩م ـ ١٤١٠هـ، بيروت: دار الفرات، ص ٣٣٦ ـ ٣٥٩.

ـ تجديد الفقه الإسلامي: محمَّد باقر الصَّدر بين النَّجف وشيعة العالم، تأليف شبلي الملاَّط، ترجمة غسان غصن، بيروت: دار النهار للنشر، الطبعة الأولى في شباط ١٩٩٨م، ص ٣٣ ـ ٤٨.

وهي:

الأساس رقم (١)

الإسلام

الإسلام، في اللُّغة، هو الاستسلام والانصياع، وبهذا المعنى كان صفةً للدِّين الإلهي بشكل عام في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عندَ اللهِ الإسْلام﴾ وآيات أخرى.

أمَّا المعنى الاصطلاحي للإسلام فهو «العقيدة والشريعة» اللتان جاء بهما من عند الله تعالى الرسول الأعظم محمد بن عبدالله ﷺ، وهذا المعنى هو المقصود من الإسلام في قوله تعالى: ﴿اليومَ أَكْمَلتُ لكُم دِينكُم وأَتْمَمْتُ عَلَيكُم نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً﴾.

ونقصد بالعقيدة «مجموعة المفاهيم» التي جاء بها الرَّسول ﷺ، والتي تعرّفنا بخالق العالم وخلقه وماضي الحياة ومستقبلها ودور الإنسان فيها ومسؤوليته أمام الله، وقد سُمِّيت هذه المفاهيم عقيدةً؛ لأنَّها معلومات جازمة يعقد عليها القلب.

ونقصد بالشَّريعة «مجموعة القوانين والأنظمة» التي جاء بها الرسول ﷺ، والتي تعالج شؤون الحياة البشرية كافة، الفكرية منها والرّوحية والاجتماعية بمختلف ألوانها من اقتصادية وسياسية وغيرها.

فالإسلام إذاً مبدأ كامل؛ لأنَّه يتكوّن من عقيدة كاملة في الكون ينبثق عنها نظام اجتماعي شامل لأوجه الحياة، ويفي بأمسّ وأهمّ حاجتين للبشرية، وهما: القاعدة الفكرية والنظام الاجتماعي.

الأساس رقم (٢)
المسلم

المسلم على قسمين:

مسلم واقعي: وهو من استسلم عن إيمان ويقين بالله واليوم الآخر ورسالة النَّبي ﷺ ويعبَّر عنه في القرآن الكريم كثيراً بالمؤمن وعن مقابله بالكافر.

ومسلم ظاهري: وهو كلٌّ من شهد الشهادتين، ولم يظهر منه إنكار لضروريّ من ضروريّات الدين. ويُعَدّ كلٌّ من أعلن الشهادتين في عرف الدَّولة مسلماً مساوياً في الحقوق والواجبات لسائر المسلمين.

والدَّليل الشَّرعي على ذلك:

أوّلاً: سيرة النبي ﷺ والمسلمين مع مَن كان يسلم تحت ضغط التهديد بالقتل، فإنّه كان يقبل إسلامه بمجرَّد إعلانه الشَّهادتين.

ثانياً: سيرة النبي ﷺ مع أشخاصٍ علم نفاقهم بشهادة القرآن الكريم.

ثالثاً: نصوص السنَّة المصرِّحة بأن أحكام الإسلام تدور مدار إعلان الشَّهادتين.

وعلى ذلك، فالدَّولة الإسلاميَّة تساوي في الحقوق والواجبات بين جميع المشتركين في إعلان الشَّهادتين، في أحكام الإسلام العامَّة: الطَّهارة، جواز التزويج، دخول المساجد، ونحو ذلك. وإن كان لا يجوز لها أن تسند إلى من تخشى نفاقه ورياءه شيئاً من الوظائف والمهام التي يشكِّل إسنادها خطراً على الإسلام، كما يجوز لها أن تضعه في رقابة وتحدِّد تصرُّفاته طبقاً لمقتضيات المصلحة الإسلاميّة العليا.

كما ينبغي أن يُعْلم أن المرتدّ عن الإسلام، سواء كان ملّياً أم فطرياً، إذا تاب وأناب، فإنَّ الدَّولة تقبل إسلامه واقعاً وظاهراً، وتعامله كبقية المسلمين، وذلك استناداً إلى رأي فقهي تتبنَّاه الدَّعوة.

الأساس رقم (٣)

الوطن الإسلاميّ

الوطن الإسلامي هو «ما يسكنه المسلمون من أقطار العالم».

يـجب أن نميِّز بيـن استحقـاق الـدَّولـة الإسلاميـة للأرض وبين صفة الوطن الإسلامي التي يصحُّ أن نصف بها الأرض.

إنَّ استحقاق الدَّولة الإسلامية للأراضي نوعان:

النَّوع الأوَّل ـ الإستحقاق السياسي، وهو ما تستحقُّه الدَّولة الإسلاميّة من الأرض باعتبارها الإدارة السياسيَّة العليا للإسلام، أي باعتبارهـا المسؤولة عن الكيان السياسي للمبـدأ الإسـلامي والموظفـة الشرعيَّة على تطبيقـه ونشـره وحمايتـه. ودائرة هذا الاستحقـاق ليست محدودة بحدود؛ لأنَّ الكيان السِّياسي للدَّولة الإسلاميَّـة قائم على مبدأ فكري عام لا تختلف في حسابه الأراضي والبلاد. ولذلك كان الإسلام المتمثّل في الدَّولة الإسلاميَّة صاحب الحق الشرعي في الأرض كلها ﴿ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون﴾، فيحقُّ للدَّولة الإسلاميَّة إخضاع جميع أراضي العالم لها سياسياً. غير أنَّ طريقة استعمال هذا الحق وشكل تنفيذه يختلف باختلاف طبيعـة الأشخاص المستوطنين للأرض من حيث كونهم مسلمين أو ذمِّيين أو كفاراً غير ذمِّيين الخ.. وتشرح ذلك الأحكام الشرعيَّة المتعلِّقة بسياسة الدولة الخارجيَّة.

النَّـوع الثَّـانـي: استحقـاق مـالكـي، وهو ما تستحقُّه الحكومة الإسلاميّة من الأرض باعتبارها الممثّـل الأعلـى للأمَّـة الإسلاميّة والوكيل الشرعي عنها في حقوقها وأمـلاكهـا. ودائـرة هـذا الاستحقاق هي الأرض الخراجيَّة فإنها أملاك عامة للأمَّة المسلمة وتقوم بولايتها أو وكالتها عنها بتولِّي شؤونها طبقاً لمصالح الأمة. وتشرح ذلك الأحكام الشرعيَّة المتعلِّقة بأملاك الأمَّة العامة.

ومـن الـواضـح أنَّ صفـة الـوطـن الإسـلامي تختلـف فـي طبيعتهـا عن صفة الاستحقـاق السياسـي والمالكي، فإنَّ استحقاق الدَّولة السياسي للأرض هو بسبب تحمُّل الحكومة حماية المبدأ، مما جعل لها الحق في تنفيذ إرادة الإسلام في الأرض طبقاً لتشريعاته. والاستحقاق المالكي سببه أملاك الأمَّة ممَّا جعل لها الحق في تنفيذ

إرادة الأمة طبقاً لمصالحها، وهذا الاستحقاق بنوعيه حكم شرعي لا بدَّ في استنباطه وتحديد دائرته من الأدلَّة الشرعيَّة.

أمَّا تحديد الأرض التي يصح وصفها بالوطن الإسلامي فهو ليس حكماً شرعياً، فيكون المرجع فيه العرف السليم الذي يقضي في تعريف الوطن الإسلامي بأنه «كل ما يسكنه المسلمون من أقطار الأرض».

الأساس رقم (٤)
الدَّولة الإسلاميَّة

الدولة ككل على ثلاثة أنواع:

النَّوع الأوَّل ـ الدَّولة القائمة على قاعدة فكريَّة مضادَّة للإسلام كالدَّولة الشِّيوعيَّة والدَّولة الديمقراطية الرأسمالية، فإن القاعدة الفكرية الرئيسية للدولة الشيوعية تناقض الإسلام تماماً، وكذلك القاعدة الفكرية الرئيسية للدولة الديمقراطيَّة الرأسماليَّة، فإنها وإن لم تمس الحياة والكون بصورة محدَّدة إلا أنها تناقض نظرة الإسلام إلى المجتمع وتنظيم الحياة، فهي أيضاً قائمة على قاعدة فكريَّة مضادَّة للإسلام. وهذه الدَّولة دولة كافرة لأنها لا تقوم على القاعدة الفكرية للإسلام، وهي بسبب تبنِّيها لقاعدة فكرية مناقضة للإسلام تعدُّ كل إمكاناتها للتبشير بتلك القاعدة ومحاربة كل ما يناقضها، بما في ذلك الإسلام بعقيدته وأفكاره وتشريعه. وحكم الإسلام في حقِّ هذه الدَّولة أنه يجب على المسلمين أن يقضوا عليها وأن ينقذوا الإسلام من خطرها إذا تمكنوا من ذلك بمختلف الطرق والأساليب التبشيريَّة والجهاديَّة؛ لأن الإسلام في هذه الدولة حتى بصفته عقيدة موضع للهجوم وموضع للخطر، فتكون الحالة معها حالة جهاد لحماية بيضة الإسلام، غير أن وجوب جهاد هذا العدو لا يعني بطبيعة الحال القيام بأعمال تعرّض العاملين للخطر دون نتيجة إيجابية.

النَّوع الثَّاني ـ الدَّولة التي لا تملك لنفسها قاعدة فكريَّة معيَّنة كما هو شأن الحكومات القائمة على أساس إرادة حاكم وهواه، أو المسخَّرة لإرادة أمَّة أخرى ومصالحها. وهذه الدَّولة دولة كافرة وليست دولة إسلاميَّة وإن كان الحاكم فيها والمحكومون مسلمين جميعاً؛ لأن الصِّفة الإسلاميَّة للدَّولة لا تنبع من اعتناق

الأشخاص الحاكمين للإسلام وإنّما تنشأ من اعتناق نفس الدولة كجهاز حكم الإسلام، ومعنى اعتناق الدَّولة للإسلام إرتكازها على القاعدة الإسلاميَّة واستمدادها من الإسلام تشريعاتها ونظريتها للحياة والمجتمع، فكل دولة لا تكون كذلك فهي ليست إسلاميَّة، ولما كان الكفر هو النقيض الوحيد للإسلام صحَّ أن نعتبر كلَّ دولة غير إسلامية دولة كافرة وكل حكم غير إسلامي حكماً كافراً، لأن الحكم حكمان: حكم الإسلام، وحكم الكفر والجاهلية، فما لم يكن الحكم إسلامياً مرتكزاً على القاعدة الإسلاميَّة فهو حكم الكفر والجاهلية وإن كان الحاكم مسلماً متعبِّداً بعبادات الإسلام، ففي الحديث الشريف: إنَّ الحكم حكمان: حكم الله عزَّ وجلَّ وحكم الجاهلية، فمن أخطأ حكم الله فقد حكم بحكم الجاهليَّة.

والإسلام، في هذه الدَّولة، وإن كان لا يجابه منها حرباً مركَّزة على عقيدته وأفكاره إلا أنه حيث أُقصي عن قاعدته الرئيسية أصبح يفقد ضمان الدَّولة بكل وجهٍ من الوجوه، وأصبح وجوده في خطر.

والحكم الشَّرعي، في حقِّ هذه الدَّولة، أنّها ليست دولة شرعيَّة ويجب على المسلمين هدمها وإبدالها بدولة إسلاميَّة، وكذلك فإن وجوب إبدالها لا يعني القيام بأعمال تعرّض العاملين للخطر دون احتمال نتيجة إيجابية، كما أن الطُرق التي تستعمل في سبيل هدمها وإبدالها تقدَّر من حيث درجة العنف والقوة، طبقاً لمدى الخطر الذي يتهدَّد الإسلام منها، وطبقاً لإمكانات العاملين واحتمال عود جهادهم بنتيجةٍ على الإسلام.

النَّوع الثَّالث ـ الدَّولة الإسلاميَّة، وهي الدَّولة التي تقوم على أساس الإسلام وتستمد منه تشريعاتها، بمعنى أنها تعتمد الإسلام مصدرها التشريعي وتعتمد المفاهيم الإسلامية منظارها الذي تنظر به إلى الكون والحياة والمجتمع.

والدَّولة الإسلاميَّة هذه على ثلاثة أنحاء:

النَّحو الأوَّل ـ أن تكون جميع التَّشريعات التي تقوم بها الدَّولة مستمدَّة من القاعدة الفكريَّة، بحيث إنَّ سير الدَّولة التشريعي والتنفيذي يكون منسجماً ومتَّفقاً مع متطلَّبات الإسلام وأحكامه وبصورة مضمونة دون أي قصور أو تقصير. وهذا إنّما

يتأتى فيما إذا كانت السلطة الحاكمة معصومة من الخطأ والهوى كالسلطة الحاكمة أيّام النبي ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام.

وحكم الإسلام بحقّ الدولة من هذا النوع أنه يجب إطاعتها، ولا يجوز التخلُّف عن أوامرها وقراراتها التي تصدرها بصفتها سلطة حاكمة بحالٍ من الأحوال.

النَّحو الثَّاني ـ أن تكون بعض التَّشريعات والتَّنفيذات متعارضة مع الإسلام تعارضاً ناشئاً عن عدم اطلاع السُّلطة الحاكمة على حقيقة الحكم الشرعي أو طبيعة الموقف. وحكم الإسلام بحقّ الدولة من هذا النوع:

١ ـ أنّه يجب على العارف من المسلمين أن يشرح للدَّولة ما تجهله من أحكام الإسلام أداءً لوجوب تعليم أحكام الإسلام لمن يجهلها خاصة السلطة الحاكمة.

٢ ـ كما يجب على المسلمين إطاعة هذه السُّلطة في كل الحقوق والمجالات التي تشملها صلاحياتها الشرعيّة.

٣ ـ وإذا أصرَّت السُّلطة الحاكمة على وجهة نظرها الخاطئة عن حسن نيّة، ولم يمكن لمن يختلف معها في وجهة نظرها أن يثبت لها رأيه، فإن كانت القضيّة من القضايا التي يجب فيها توحيد الرأي كالجهاد والضرائب وأمثالها وجب على المخالف إطاعة أمر الدولة وإن كان معتقداً خطأها، وإن لم تكن القضيّة ممّا يجب فيه توحيد الرَّأي كان للمخالف أن يطبق في مجاله الخاص اجتهاده المخالف لاجتهاد الدَّولة.

النَّحو الثَّالث ـ أن تشذّ الحكومة، في تصرُّفاتها التَّشريعيّة أو التَّنفيذيّة، فتخالف القاعدة الإسلاميّة الأساسيّة عن عمد، مستندة في ذلك إلى هوى خاص أو رأي مرتجل، وحكم الإسلام في هذه الدولة:

١ ـ أنّه يجب على المسلمين عزل السلطة الحاكمة واستبدالها بغيرها؛ لأنَّ العدالة من شروط الحكم في الإسلام، وهي تزول بانحراف الحاكم المقصود عن الإسلام فتصبح سلطته غير شرعيّة، ويشترط في ذلك أن يتوصّل المسلمون إلى عزل السلطة الحاكمة بغير الحرب الداخليّة.

٢ ـ وإذا لم يتمكّن المسلمون من عزل الجهاز الحاكم وجب عليهم ردعه عن المعصية، طبقاً لأحكام الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر في الشريعة المقدّسة.

٣ ـ وإذا استمرَّت السلطة المنحرفة في الحكم فإنَّ سلطتها تكون غير شرعيَّة ولا يجب على المسلمين إطاعة أوامرها وقراراتها، في ما يجب فيه إطاعة ولي الأمر إلاّ في الحدود التي تتوقف عليها مصلحة الإسلام العليا، كما إذا داهم الدَّولة خطر مهدَّد وغزو كافر فيجب في هذه الحالة أن يقف المسلمون إلى صفّها ـ بالرغم من انحرافها ـ وتنفيذ أوامرها المتعلِّقة بتخليص الإسلام والأمَّة من الغزو والخطر.

والدَّولة، في كلِّ هذه الأنحاء الثلاثة، هي دولة إسلاميَّة لقيامها فكريّاً على أساس الإسلام وارتكاز كيانها على القاعدة الإسلاميَّة، ومجرَّد حدوث تناقض بين القاعدة التي تقوم عليها وبعض معالم الحكم ومظاهره لا يخرجها عن كونها دولة إسلاميَّة، كما هو الشأن في كلِّ دولة تقوم على قاعدة فكريَّة، فإنها تحمل صفة تلك القاعدة وإن حصلت بعض التناقضات في جهاز الحكم.

ويترتَّب على الدَّولة الإسلاميَّة، في كل هذه الحالات، بعض الأحكام الفقهيَّة كسقوط الزكاة عن ذمَّة من تجب عليهم إذا أخذته الدَّولة منهم، كما نصَّت على ذلك أحكام الشَّريعة المقدَّسة.

الأساس رقم (٥)
الدَّولة الإسلاميَّة دولة فكريَّة

لمَّا كانت الدَّولة هي المظهر الأعلى للوحدة السياسيَّة التي توجد بين جماعة من الناس، فلا بدَّ من أن تكون وحدتها انعكاساً لوحدة عامة قائمة بين الجماعة.

وهذه الوحدة العامَّة بين النَّاس التي تنعكس في الوحدة السياسيَّة تارة تكون وحدة عاطفية وأخرى وحدة فكرية.

فالوحدة العاطفيَّة هي العاطفة الواحدة التي يحسُّها ويشترك فيها جماعة من النَّاس بسببٍ من الأسباب، كاشتراكهم في إقليم متميِّز بحدوده الجغرافية، أو اشتراكهم في قوميَّة متميِّزة بلغة أو دم أو تاريخ معيَّن.

وأمَّا الوحدة الفكريَّة فهي عبارة عن إيمان جماعة من النَّاس بفكرة واحدة تجاه الحياة يقيمون على أساسها وحدتهم السِّياسيَّة، وهذه الوحدة هي الوحدة الطبيعيَّة

والجديرة بأن ينشأ على أساسها كيان سياسي موحّد متمثّل في دولة بعكس الوحدة العاطفية؛ لأنَّ العاطفة لما كانت لا تعني بطبيعتها الموقف السياسي للأمَّة ولا نظرتها العمليّة نحو الحياة، فبالتالي لا يمكن أن توجد للأمَّة حكماً ونظاماً، لأنَّ الحكم والنظام إنما يوجده الفكر، ولذا كان الفكر هو القاعدة الطبيعية للحكم، وكانت الوحدة الفكرية هي الوحدة الصالحة لتعليل الوحدة السياسية المتمثّلة في الدولة تعليلاً علمياً.

على ضوء ذلك نستطيع أن نقسّم الدولة، ولو بصورة غالبة، إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ **الدّولة الإقليميّة**: وهي التي تعكس في وحدتها السّياسيّة الوحدة الإقليميّة.

٢ ـ **الدّولة القوميّة**: وهي التي تستمد وحدتها السياسيّة من القوميّة الموحدة.

٣ ـ **الدّولة الفكريّة**: وهي التي ترتكز في وحدتها السّياسيّة على وحدة فكريّة معيَّنة.

والدَّولة الإسلاميّة من القسم الثالث، ومن طبيعة الدَّولة الفكرية أنها تحمل رسالة فكريّة ولا تعترف لنفسها بحدود إلا حدود ذلك الفكر، وبذلك تصبح قابلة لتحقيق رسالتها في أوسع مدى إنساني ممكن. وكذلك الدَّولة الإسلاميّة فإنها دولة ذات رسالة فكريّة التي هي الإسلام. والإسلام دعوة إنسانية عامَّة بُعث بها النبي محمد ﷺ إلى الإنسانية كافة في مختلف العصور والبقاع، بقطع النَّظر عن الخصائص القوميّة والإقليميّة وغيرها كما يدلُّ على ذلك قوله تعالى: **﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً ولكنَّ أكثر الناس لا يعلمون﴾** وقوله تعالى: **﴿قل أيُّ شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم وأوحي إليّ هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ﴾**، مع آيات ونصوص أخرى كثيرة لا تدع مجالاً للشك بأن الإسلام رسالة عالميّة لا إقليميّة ولا قوميّة.

الأساس رقم (٦)
شكل الحكم في الإسلام

تعريف الحكم في الإسلام:

الحكم في الدَّولة الإسلاميّة هو «رعاية شؤون الأمَّة طبقاً للشَّريعة الإسلاميّة»، ولذلك يُطلق على الحاكم كثيراً اسم الراعي وعلى المحكومين اسم الرعيّة، كما في

الحديث الشريف: «كلُّكم راعٍ وكلُّكم مسؤول عن رعيته»، ولا بدَّ لكي تكتسب الرعاية صفة الشرعية من أن يتوفر فيها أمران:

الأوَّل: تنفيذ رعاية شؤون الأمَّة بالفعل وتطبيق أحكام الرِّعاية في الإسلام عليها.

الثَّاني: أن تكون الرعاية نفسها متَّفقة مع نظام الحكم وشكل الرِّعاية في الإسلام، فلا يكفي لأن تكتسب الرِّعاية الصِّفة الشَّرعية أن تقوم فعلاً بتطبيق الدستور والقوانين الإسلاميَّة في إدارة شؤون الأمَّة، من جهاد واقتصاد وعلاقات سياسية، بل لا بدَّ من أن يراعى تطبيق الدستور والقوانين الإسلامية في الرعاية نفسها؛ لأن رعاية شؤون الأمَّة من شؤون الأمَّة أيضاً، فيجب أن تكون بالشكل الذي حدّده لها الإسلام.

المهام التي تتطلَّبها الدَّولة الإسلاميَّة

تتطلَّب الدَّولة الإسلاميَّة عدة مهام هي:

أوَّلاً: بيان الأحكام، وهي القوانين التي جاءت بها الشَّريعة الإسلاميَّة المقدَّسة بصيغها المحدَّدة الثَّابتة.

ثانياً: وضع التَّعاليم، وهي التَّفصيلات القانونيَّة التي تطبَّق فيها أحكام الشَّريعة على ضوء الظروف، ويتكوَّن من مجموع هذه التَّعاليم النظام السائد لفترة معينة تطول وتقصر تبعاً للظُّروف والملابسات.

ثالثاً: تطبيق أحكام الشريعة ـ الدستور ـ والتعاليم المستنبطة منها ـ القوانين ـ على الأمَّة.

رابعاً: القضاء في الخصومات الواقعة بين أفراد الرعيَّة أو بين الرَّاعي والرعيَّة على ضوء الأحكام والتعاليم.

شكل الحكم الإسلامي

للحكم في الإسلام شكلان:

الأوَّل: الشكل الإلهي: وهو يعني حكم الفرد المعصوم الذي يستمدُّ صلاحيَّاته من الله مباشرةً، ويمارس الحكم بتعيين إلهي خاص من دون دخلٍ لاختيار الناس

وآرائهم. وهذا الشكل من الحكم ثابت في الإسلام من دون شكٍ وبإجماع المسلمين، فمن المتَّفق عليه لدى المسلمين كافة أن حاكميّة رسول الله ﷺ كانت من هذا الشكل، كما يدلُّ عليه قوله تعالى: **﴿النّبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم﴾** وقوله تعالى: **﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا تبطلوا أعمالكم﴾** وقوله تعالى: **﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً﴾** وغير ذلك من النُّصوص، ولم تكن البيعة التي يأخذها الرسول ﷺ من المسلمين تعني أنَّ الرسول يستمدُّ صلاحياته للحكم منها، ولا المشورة المأمور بها في قوله تعالى: **﴿وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله﴾** تعني أنَّ حاكميَّه مقيَّدة برأي الأمَّة ومستمدَّة منها؛ لأن الله تعالى لم يوجب عليه الأخذ بما يشار عليه وإنَّما علق الأمر على عزمه خاصَّة.

وعلى هذا فوجود الشكل الإلهي للحكم في الإسلام لا شكَّ فيه ولا نزاع بين المسلمين، وإنَّما النِّزاع في تحديد الأشخاص الذين ثبت لهم الحق في ممارسة الحكم بهذا الشكل، وهل ثبت بعده ﷺ لأحدٍ أم لا، فيذهب السنة إلى انحصار هذا الشكل من الحكم برسول الله ﷺ ويذهب الشيعة إلى أنَّ هذا الشكل من الحكم ثبت بعد الرسول ﷺ للأئمَّة الاثني عشر المنصوص عليهم بصورة خاصة.

والضَّمان الأساسي في الشكل الإلهي من الحكم هو العصمة من الهوى والخطأ التي تشكِّل الضمان الحتمي لاستقامة الحكم ونزاهته.

وبملاحظة المهام الأربع التي يتطلَّبها الحكم في الإسلام، يتَّضح أنَّ صلاحيَّات الحاكم المعصوم تشمل المهمَّة الأولى، بوصفه مبلِّغاً للشريعة إلى الأمَّة، كما تشمل المهمَّة الثانية والثالثة بوصفه حاكماً، كما تشمل المهمَّة الرابعة للقضاء بوصفه قاضياً أعلى، فهو يمارس صلاحيَّات القيام بالمهام الأربع، بوصفه مبلِّغاً وحاكماً ورئيساً أعلى للقضاء، بينما يختلف الأمر في الحاكم غير المعصوم كما سنرى.

الثّاني ـ الحكم الشوري أو حكم الأمة:

والمصدر التشريعيّ لهذا الشكل من الحكم قوله تعالى: **﴿وأمرهم شُورى بينهم﴾**، فإنَّ هذه الآية الكريمة الواردة في سياق صفات المؤمنين التي تستحقُّ المدح

والثناء تدلُّ على ارتضاء طريقة الشّورى وكونها طريقة صحيحة حينما لا يوجد نصٌّ من قبل الله ورسوله، وأمّا حيث يوجد النَّص فلا مجال لاعتبار الأمر شورى، لأنه سبحانه يقول: ﴿**وما كان لمؤمنٍ ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم**﴾، فالأمر إنّما يجوز أن يكون شورى بينهم فيما إذا لم يقض النصّ الشرعي بقضاء معيَّن، ومن الواضح أن مسألة شكل الحكم في الوقت الحاضر لم تعالج في نص خاص على مذهبي الشِّيعة والسنَّة معاً.

وبكلمة أخرى إنَّ الشورى في عصر الغيبة شكل جائز[1] من الحكم فيصحُّ للأمَّة إقامة حكومة تمارس صلاحياتها في تطبيق الأحكام الشرعيَّة ووضع وتنفيذ التعاليم المستمدّة منها. وتختار لتلك الحكومة الشكل والحدود التي تكون أكثر اتفاقاً مع مصلحة الإسلام ومصلحة الأمَّة. وعلى هذا الأساس فإنَّ أي شكل شوري من الحكم يعتبر شكلاً صحيحاً ما دام ضمن الحدود الشرعيَّة، وإنّما قيّدنا الكيفيَّة التي تمارس بها الأمَّة حقَّ الحكم بأن تكون ضمن الحدود الشرعيَّة؛ لأنها لا يجوز لها أن تختار الكيفيَّة التي تتعارض مع شيء من الأحكام الشرعيَّة، كأن تسلِّم زمام الأمر إلى فاسق أو فسَّاق، لأن الإسلام نهى عن الركون إلى فاسق بالأخذ بقوله في مجال الشهادة فضلاً عن مجال الحكم ورعاية شؤون الأمة.

فلا بدَّ للأمَّة، حين تختار كيفيَّة الحكم والجهاز الذي يباشر الحكم، من أن تراعي الحدود الشرعيَّة.

الأساس رقم (٧)
تطبيق الشَّكل الشوري للحكم في ظروف الأمَّة الحاضرة

عرفنا أنَّ الشكل الشوري للحكم شكل صحيح في أساسه، في ظرف عدم وجود الشَّكل الإلهي المتقدِّم وعدم وجود النَّص الشرعي على كيفيَّة معيَّنة لممارسة الحكم.

ولا بدَّ من أن نعرف الشُّروط لممارسة الأمَّة اختيار شكل الحكم والجهاز الحاكم، وهي الشُّروط الثلاثة التالية:

١ ـ أن يكون اختيار شكل الحكم واختيار الجهاز الحاكم ضمن الحدود الشرعيَّة الإسلاميَّة وغير متعارضٍ مع شيءٍ من أحكام الإسلام الثابتة.

٢ ـ أن يكـون اختيـار شكـل الحكـم والجهـاز الحاكـم أكثر اتّفاقاً مع مصلحة الإسلام التي تعني الوضع الأفضل للإسلام باعتباره دعوةً عالميّة وقاعدة للدَّولة.

٣ ـ أن يكون اختيـار شكـل الحكـم والجهـاز الحاكم أكثر اتفاقاً مع مصلحة المسلمين بوصفهم أمّةً لها جانبها الرسالي والمادي.

ومن الواضح أنَّ ممـارسـة اختيار شكل الحكم والجهاز الحاكم بهذه الشروط تتوقَّف على وعـي الأمّة للإسلام من جهة ووعيها للظروف الحياتية والدولية من جهة أخرى، فإذا تمَّ للأمَّة بشكل عام مثل هذا الوعي فإن باستطاعتها أن تختار شكل الحكم وأن تنتخب الجهاز الكفء لرعاية شؤونها، ويتساوى حينئذٍ في ممارسة هذا الحق كل المكلَّفين بأحكام الإسلام من الأمَّة من بلغ السنّ الشرعية من المسلمين والمسلمات.

أمَّا إذا لم تكن هذه الشُّروط متوفرة في الأمَّة لعدم وجود الوعي العام للإسلام، وبالتالـي عـدم معرفة الحدود الشرعيّة التي يجب أن تراعى في اختيار شكل الحكم والجهـاز الحـاكم، بما يتفق مع مصلحة الإسلام والأمة، فإنه لا بدَّ للدعوة بوصفها طليعة الأمة الواعية لحدود الإسلام ومصلحته والواعية لظروف الأمة ومصالحها، من أن تقيـم في الأمَّـة شكلاً للحكم الإسلامي وتختار جهازاً حاكماً، حتى يجيء الظرف المناسب لاستفتاء الأمَّة لاختيار شكل الحكم.

الأساس رقم (٨)

الفرق بين أحكام الشَّريعة والتَّعاليم

أحكـام الشَّـريعة الإسلاميّة المقدَّسة هي الأحكام الثَّابتة التي بيّنت في الشريعة بـدليـل مـن الأدلـة الأربعـة: الكتـاب والسنّة والإجماع والعقل. فلا يجوز في هذه الأحكـام أي تبـديـل أو تغييـر؛ لأنهـا ذات صيغـة محـدَّدة وشاملة لجميع الظروف والأحوال، فلا بدَّ من تطبيقها من دون تصرُّف.

ولنضرب لذلك مثلاً بـإلـزام الأمَّـة الإسـلاميَّـة بإعداد ما تستطيع من القوَّة في مواجهة أعداء الإسلام، فهو حكم شرعي نصَّت عليه الشريعة في بعض أدلَّتها كما في قـولـه تعالى: ﴿وأعـدُّوا لـهم ما استطعتم من قوة﴾، ولذلك فهو حكم ثابت شامل لجميع الظروف والأحوال.

أمَّا التعاليم أو القوانين فهي أنظمة الدَّولة التفصيليّة والتي تقتضيها طبيعة الأحكام الشرعيَّة الدستوريَّة لظرفٍ من الظروف، ولذا فهي قوانين متطوِّرة تختلف باختلاف ظروف الدَّولة. ومنشأ التطوّر فيها أنها لم ترد في الشريعة مباشرة وبنصوص محدَّدة، وإنما تستنبط من أحكام الشَّريعة على ضوء الظروف والأحوال التي هي عرضة للتغيير والتبدُّل.

ويدخل في الأحكام الشرعيّة كل حكم دلَّ عليه الدليل الشرعي بصفته المعيَّنة، كحكم وجوب الصَّلاة والزكاة والخمس والحج والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وكافة التفاصيل المحدَّدة التي جاءت بها الشَّريعة المقدَّسة.

ومثال التَّعليم إلزام المسلمين القادرين بالتدريب على القتال، فإنَّ هذا الحكم ليس حكماً شرعيّاً ثابتاً في كلِّ الأحوال ولم يدل عليه من الأدلة الأربعة بهذه الصفة المعيَّنة، ولذا لم يوجد إلزام بالتدريب أيام الرسول ﷺ إلا قليلاً حيث كانت وسائل الحرب بسيطةً ومتداولة والحاجة إليها والتدرُّب عليها يكاد يكون عامّاً، وأمَّا في الظروف الحاضرة فقد أصبح التَّدريب من أسباب القوى التي يجب رصدها وإعدادها، فهو لذلك تعليم تقتضيه طبيعة الحكم الدستوري الذي هو وجوب إعداد القوَّة القتاليّة.

وهكذا يدخل في التَّعاليم كل أحكام القوانين التي تقتضيها طبيعة الأحكام الشرعيَّة، كقانون الشرطة وقانون الاستيراد والتصدير وقوانين التعليم والتخصُّص وقانون العمل وأمثالها؛ ممَّا تقضي به طبيعة الأحكام الشرعيَّة في ظرفٍ من الظروف.

وعلى ضوء ما سبق، نعرف أنَّ اصطلاح «الدُّستور الإسلامي» حينما يطلق على الشريعة المقدَّسة هو أوسع من المصطلح المتعارف للدُّستور؛ لأنه يشمل كافة أحكام الشريعة الخالدة؛ حيث تعتبر بمجموعها أحكاماً دستورية، كما أن وصف التعاليم والقوانين بالأحكام الشرعيّة هو وصف صحيح وإن كانت أحكاماً ظرفية لأنها تكتسب الصفة الشرعيَّة ووجوب التنفيذ شرعاً من الأحكام الشرعيّة التي اقتضتها، ولأنَّ الجهاز الحاكم العادل قد تبنَّاها من أجل رعاية شؤون الأمَّة والحفاظ على مصلحتها ومصلحة الإسلام العليا.

كما نعرف أنَّ المرونة التشريعيّة التي تجعل أحكام الإسلام صالحة لجميع الأزمان ليس معناها أنَّ الإسلام قد سكت عن الجوانب المتطورة من حياة الإنسان

وفسح المجال للتطوُّر أن يشرِّع لها من عنده، وإنما معناها أنَّ الإسلام أعطى في تلك الجوانب الخطوط العريضة الثابتة، بحيث إنَّ التَّطوُّرات المدنيَّة للإنسان لا توجب تغير هذه الخطوط وتبدلها، وإنما تؤثر في القوانين والتعاليم التي تباشر تنظيم الحياة في ظروف تقصر أو تطول.

الأساس رقم (٩)

مهمّتا بيان أحكام الشَّريعة وتعيين القضاة ليستا من مهام الحكم.

عرفنا أنَّ قيام الدَّولة الإسلاميَّة يتطلب مهامّ أربع، وهي:

١ ـ بيان أحكام الشَّريعة «الدُّستور».

٢ ـ وضع التَّعاليم «القوانين التي تقتضيها طبيعة أحكام الشريعة في ضوء الظروف الراهنة».

٣ ـ تنفيذ أحكام الشَّريعة والقوانين.

٤ ـ القضاء في الخصومات.

وهذه المهام، وإن كانت لازمة للدَّولة، غير أنَّها ليست جميعاً من شؤون رعاية الأمَّة حتَّى تدخل في صلاحيات الحكومة بوصفها حكومة.

فقد عرفنا أنَّ بيان المعصوم عليه السلام لأحكام الشريعة لم يكن منه بوصفه حاكماً، بل بوصفه مبلِّغاً مأموراً بالتبليغ وكذلك قضاؤه بين الناس وتنظيمه لجهاز القضاء وعزل من لا يرى صلاحيته من القضاة كان بوصفه قاضياً أعلى. وفي الشكل الشوري للحكم، الشكل الذي تقيمه الأمَّة في غياب المعصوم عليه السلام لا تملك الحكومة الحقَّ في حصر ممارسة بيان أحكام الشريعة وتبليغها، كما لا تملك الحقَّ في حصر ممارسة القضاء في الخصومات، كما لا يملك أحد من الحكومة أو غيرها حقَّ القاضي الأعلى الذي يستطيع عزل القضاة وتعيينهم.

والشَّكل الذي تؤدَّى به هاتان المهمَّتان كما يلي:

١ ـ **مهمَّة بيان الأحكام الشرعيَّة** هي من حقّ وواجب كل من يتوفَّر، من الناحية

العلميَّة، على درجة الاجتهاد، ومن ناحية السلوك والصفات على درجة العدالة. فالمجتهد العادل فقط من حقِّه أن يبين الأحكام الشرعيَّة في ضوء الأدلَّة الأربعة، ويسمَّى بيانه للحكم الشرعي على هذا الأساس «إفتاءً». فإن كان لا يوجد في الأمة إلا مجتهد عادل واحد، وكان هو الذي وقع عليه اختيار الأمة وأُسندت إليه مهمة الحكم، فقد اجتمعت عليه مهمة الحكم ومهمة الإفتاء معاً، وإن تعدَّد المجتهدون العدول، فإن لم يختلفوا في نتائج استنباطهم فلا مشكلة وإن كان بينهم اختلاف في بيان الأحكام الشرعيَّة وجب أن ينظر إلى طبيعة الحكم المختلف فيه، فإن كان حكماً يلزم على الدَّولة أن تتبنَّى فيه اجتهاداً معيَّناً وتجعله الاجتهاد السائد في المجتمع الإسلامي كالأحكام التي تتصل بمجالات السياسة والاقتصاد والجهاد، فإن على الحاكم إمَّا أن يكون مجتهداً أو يختار اجتهاداً من تلك الاجتهادات ويتبناه؛ لأن هذا الانتخاب والتبني لاجتهاد معيَّن داخل في رعاية شؤون الأمَّة ومن الواجبات الشرعية على الحاكم، غير أن تبنِّي الدولة لاجتهاد معيَّن لا يعني منع المجتهدين المخالفين لذلك الاجتهاد من استنباطهم أو إبداء آرائهم، وإنما يعني اختصاص ذلك الاجتهاد المختار بالعمل والتنفيذ.

أمَّا إذا كان الحكم الذي اختلفت فيه وجهات نظر المجتهدين من الأحكام التي لا يجب على الدَّولة توحيد الاجتهاد فيها عملياً، ولا يضرُّ بكيان الأمة والمجتمع اختلاف الأفراد في سلوكهم طبقاً لاختلاف المجتهدين في آرائهم، فلا يجوز للدَّولة والحالة هذه أن تتبنَّى اجتهاداً معيناً، بل توكل كل مسلم إلى رأي مقلِّده الخاصّ أو رأيه إن كان مجتهداً.

٢ ـ **القضاء وتعيين القضاة**: القضاء في نظر الإسلام لونٌ خاص من الحكم؛ لأنه رعاية لشؤون الأمَّة لدى وقوع المخاصمة، ولكن السَّائد في لسان الشريعة هو التعبير عنه بالقضاء وعمَّن يباشره بالقاضي لا بالحكم والحاكم.

غير أنَّ حقَّ القضاء لا يثبت للحاكم بمجرَّد كونه حاكماً، بل يثبت لمن نصَّت عليه الشَّريعة نصَّاً خاصاً كالقضاة الذين كان يعيِّنهم المعصوم عليه السلام في زمانه، أو نصاً عاماً كما هو الحال في المجتهد العادل بصورة عامة، فكل مجتهد عادل يتمتع بحق ممارسة القضاء. ويستمدُّ القاضي في المجتمع الإسلامي هذا الحق من نصوص الشريعة التي دلَّت على جعل هذا الحقِّ لكلِّ مجتهد عادل وليس من جهاز الحكم.

وممّا يتصل بذلك:

أ ـ لا يجوز للدَّولة أن تمنح حقَّ القضاء لغير المجتهد العادل الذي ثبت له هذا الحقّ في الإسلام، كما لا يجوز لها أن تمنع مجتهداً من ممارسة هذا الحقّ، بل يجب عليها إمضاء قضائه وتنفيذه.

ب ـ يجب على الدَّولة توفير المجتهدين العدول لممارسة القضاء بالدرجة التي تسدُّ احتياج الأمَّة في قضاياها وخصوماتها؛ لأنَّ ذلك يندرج ضمن الرِّعاية الواجبة لشؤون الأمَّة.

ج ـ إذا تعدَّد المجتهدون العدول وقع الاختلاف في أقضيتهم، فلذلك صورتان **إحداهما**: أن يكون مردّ الاختلاف بينهم إلى الاختلاف في استنباط الأحكام الشرعيَّة. **والصورة الثانية**: أن يكون الاختلاف بسبب التطبيق، فإن كان اختلاف الأقضية بسبب اختلاف الاجتهاد وكانت مصلحة الأمَّة تتطلَّب إقامة القضاء على حكم شرعي معيَّن كان على الحاكم أن يتبنَّى اجتهاداً معيَّناً ويفرض على جميع المجتهدين العدول أن يقضوا على أساس ذلك الاجتهاد، فمن كان منهم مصوّباً لذلك الاجتهاد قضى طبقاً لرأيه ومن كان منهم مخالفاً قضى بالوكالة عن المجتهد الذي يَرْتَئِي نفس الاجتهاد المتبنى للدولة، وهذا التبنِّي يكون واجباً على الحاكم لأنّه من شؤون الرعاية الواجبة للأمَّة، أمَّا إذا كان اختلاف الأقضية لا يضرُّ بنظام المجتمع واستقراره فيجب أن يُعطى لكلٍّ مجتهد حرية القضاء طبقاً لاجتهاده.

وإن كان اختلاف الأقضية بسبب اختلاف المجتهدين في تطبيق الحكم الشرعي مع وحدة الرأي فيه أساساً، كما إذا كان هذا القاضي يرى شهادة زيد وعمرو بيِّنة شرعية ولا يراها القاضي الآخر بيِّنة لاعتقاده بفسقهما، فإن هذا الاختلاف لا يولِّد مشكلة تستوجب تدخُّل الحكومة فيجب أن يسمح لكلٍّ منهما بممارسة حقِّه في القضاء وأن يباشر القضاء حسب رأيه، وإذا قضيا في مسألة واحدة بقضاءين تنفِّذ الحكومة القضاء الأسبق زماناً منهما وتفصيل الكلام في بحوث القضاء في الفقه».

تعريفها

الأسس الإسلاميَّة ـ كما قرأناها في أعلاه ـ هي مجموعة من القواعد والمفاهيم الإسلاميَّة المقنَّنة والموثَّقة.

وأعني بـ «المقنَّنة» أنها كتبت بلغة هي إلى لغة القانون أقرب، وبأسلوب تعبيري هو بالأسلوب القانوني العلمي ألصق.

وأقصد بـ «الموثَّقة» أنها قرنت بما يثبت شرعيَّتها من أدلَّة فقهيَّة تفصيليَّة مشروعة، صراحةً أو إشارةً.

أهمِّيتها

تأتي أهميَّة هذه الأسس من ناحية فقهيَّة، وكذلك من ناحية قانونيَّة، من أنها أوَّل مجموعة أصول للدُّستور الإسلامي، إذ لم يعهد ـ قبلها ـ أن وضعت أصول للدستور الإسلامي، ذلك أنَّ الدُّول الإسلامية المتعاقبة طوال التَّاريخ الإسلامي لم يدوّن فيها دستور إسلامي، فضلاً عن وضع أسس له وتدوينها، فلم نعثر في الوثائق السياسية التي وصلت إلينا منذ عهد دولة الخلفاء الراشدين في المدينة المنوَّرة حتى نهاية الخلافة العثمانيَّة باستانبول على أعمال فكريَّة متكاملة تمثِّل الوصول للدُّستور الإسلامي.

فقد كان الحكَّام، خلال هذه المدَّة الممتدَّة من القرن الأول الهجري حتى القرن الرابع عشر الهجري، يعتمدون في تشريعاتهم الفقهيَّة السياسيَّة التي ترتبط بالحكم الإسلامي وشؤونه على فتاوى الفقهاء واجتهادات الحكام أو اجتهادات مستشاريهم.

فلم تكن هناك مواد فقهيَّة سياسيَّة مقنَّنة منبثقة عن أصول مدوّنة، أو على الأقل متوارثة شفهيّاً.

وقد ذكرت في بحث لي سابق عن «الاجتهاد الشرعي» أنَّ المؤلَّفات الفقهيَّة المبكّرة، أمثال:

ـ المجموع الفقهي المروي عن الشَّهيد زيد بن علي (ت ١٢٢هـ).

- الموطَّأ، للإمام مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ).
- دعائم الإسلام، للقاضي النعمان المغربي (ت ٣٦٣هـ).
- من لا يحضره الفقيه، للصَّدوق (ت ٣٨١هـ).
- المقنعة، للمفيد (ت ٤١٣هـ).

التي كانت الأساس في تفصيلات المواد الفقهية وتبويباتها لم تتناول المواد الفقهيّة السياسيّة، التي لو كانت لربما كانت العامل في التفكير بوضع الأسس العامَّة لها.

وقد كانت هذه المؤلَّفات المبكّرة الأنموذج المحتذى لما جاء بعدها من مؤلَّفات فقهيّة.

وعلَّلتُ ذلك بموقف السُّلطات الحاكمة التي حالت دون هذا.

وقد كان هذا سبباً في انزواء الفقه الإسلامي عن الحياة الاجتماعيّة، وبخاصة السياسيّة منها، الأمر الذي أعطى المجال للدكتاتوريّة أن تسود طابع الحكم الإسلامي منذ عهد بني أميّة.

ويكفينا للتَّدليل على هذا حكم الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز الذي عُدَّ استثناءً من طبيعة الحكم الأموي، ولهذا لُقِّب بالخليفة العادل، هذا اللَّقب الذي يشير وبوضوح إلى جور الآخرين وظلمهم.

هدفها

والهدف من وضع هذه الأسس يرتبط بواقع الظَّرف الذي وضعت فيه والذي سأشير إليه في ما يليه، وملخَّصه: أن حركة الدَّعوة الإسلامية (حزب الدَّعوة الإسلامية) التي اختارت الشَّهيد الصدر المفكر المرجع لها تعتمد آراءه الفقهية وتسترشد بأفكاره التوجيهية، كان أهم هدف لها - آنذاك - هو إقامة الحكم الإسلامي في العراق، والحكم لا بدَّ له من دستور، وأنظمة تنبثق عن الدُّستور.

ومن الطَّبيعيّ أن الدُّستور الإسلامي يتطلَّب وضع أصول له تعتمد في وضعه، ويستند إليها المقننون له حال وضعه، فكان لا بدَّ من البدء بها أوّلاً، ثم يأتي دور وضع الدستور.

والخلاصة: أنَّ الهدف من وضع هذه الأسس هو لتكون الأصول التي ينبثق عنها الدُّستور ويقوم بناؤه عليها.

ظروف وضعها

في أوائل القرن العشرين الميلادي؛ حيث انفتح علينا الغرب بحضارته الحديثة، ورأينا فيها الدِّراسات عن الحكم وطبيعته وأنواعه، ورأينا فيه العمل المتواصل لاستعمار البلاد الإسلاميَّة وإخضاع المسلمين لحضارته، بغية الاستئثار بخيرات بلدانهم كالثروات المعدنيَّة وخلافها، واستغلال أسواقهم لترويج منتوجاته وتسويقها، ذهبنا نبحث من ناحية نظريَّة عن الحكم الإسلامي في ما لدينا من تراث فكري، ونسعى من ناحية عملية إلى إخراج المستعمرين من بلاد المسلمين، ورأينا في حينه أنَّ من أقوى العوامل لإخراج المستعمرين من بلادنا هو أن نتوسَّل بالوسائل الحديثة المشروعة التي تساعد على ذلك، وكان من أبرزها وأقواها تأثيراً آنذاك هو العمل السِّياسي الحركي.

وحيث أصبحت بلاد المسلمين، في النِّصف الثَّاني من القرن العشرين الميلادي، هدفاً لأطماع النِّظامين العالميَّين: الرأسمالي الغربي والاشتراكي الشرقي، كان لا بدَّ للجماعات الحزبيَّة الإسلاميَّة، أو قل الحركات الإسلاميَّة التي تريد أن تدخل معترك الصراع الفكري مع هذين النظامين، من أن تنطلق من المنطلقات الآتية:

١ ـ فهم الإسلام بوصفه مبدأً (عقيدة وتشريع).

٢ ـ فهم النُّظم الاجتماعيَّة الأخرى أمثال: الرأسماليَّة والاشتراكيَّة.

٣ ـ المقارنة والموازنة بين الإسلام بوصفه مبدأً (عقيدة ونظام) والنظم الاجتماعيَّة الأخرى، وسائر الفلسفات السَّائدة.

وللسَّبب المذكور في أعلاه انبثق حزب الدَّعوة الإسلاميَّة في أواخر الخمسينات من هذا القرن الميلادي (القرن العشرين)، وكان لا بدَّ له من منظِّر من الفقهاء المجتهدين المنفتحين على الحياة فهماً وعلى كيفية التفاعل معها من حيث التعامل، فكان أن وقع الاختيار على الشَّهيد الصَّدر لما يمتلك من مؤهِّلات وراثيَّة؛ لأنه نتاج

الأسرتين العلميتين آل الصدر الأعمام وآل ياسين الأخوال، الأسرتين اللتين جمع علماؤهما ومثقفوهما بين الثّقافتين الجامعيّة والجوامعيّة، ولما يمتلك أيضاً من مؤهّلات بيئية لأنه ابن الحوزة العلمية في النجف بما تضمُّ من ثقافات علميّة وأدبيّة، قديمة وحديثة.

وفوق هذين العاملين كانت لديه الموهبة الفكريّة التي تضعه في مصافّ أولئكم النوادر من المفكّرين الذين يمرون في هذه الحياة على فترات متباعدة، ويتركون بصماتهم الفكرية واضحة وخالدة، أمثال: أفلاطون وأرسطو وابن سينا والفارابي وديكارت وأنشتاين وسواهم.

فمثلُ هؤلاءِ أناس ملهمون ـ أعني أنّهم إلى جانب عمقهم في التّفكير ـ تمرُّ بهم لحظات ولمحات إلهام تخصب الفكر منهم بالجديد المفيد.

فالدَّعوة ـ في ضوء ما أشرت إليه ـ كانت بحاجةٍ إلى الدُّستور، وكان هذا يقتضي أن يسبق بوضع الأسس له.

من هذا المنطلق جاءت هذه الأسس.

ومجيئها يعدُّ الخطوةَ الأولى في التسلسل الفكري لتنظيم الحياة الإسلاميّة للمسلمين من أروع ما يكشف لنا عن عبقريّة الشّهيد الصَّدر، ذلك أنَّ التسلسل الطبيعي يقتضي الخطوات الآتية:

أولاً: وضع أصول الدُّستور الإسلامي.

وثانياً: وضع الدُّستور الإسلامي مبنيّاً على تلك الأصول.

وثالثاً: وضع القوانين والأنظمة الإسلاميّة وفق مبادئ الدستور وقواعده.

على أن يسبق كل واحد من تلك القوانين والأنظمة بدراسة عن المذهب الاقتصادي الإسلامي وأخرى عن هيكلة المجتمع الإسلامي، وسيأتي هذا.

عددها

عدد المنشور من الأسس الإسلاميّة تسعة، كما في الكتابين المذكورين في أعلاه:

- الإمام الشَّهيد السيد محمد باقر الصدر، محمد الحسيني.

- تجديد الفقه الإسلامي، شبلي الملاط.

ومتى أُضيف إليها المخطوط من الأسس يرتفع العدد إلى أكثر من ثلاثين، فإنّي أتذكَّر أنّنا درسنا لديه أكثر من هذه التسعة.

كما أتذكَّر أنه (قده) قام بشرحها وحاضر فينا بأوائل شروحها.

ولا أعلم مصير هذا المخطوط بعد أن أفرغت الامبرياليّة العالميّة جام حقدها على النَّجف والشِّيعة ومرجعهما القائد السَّيد الصَّدر.

محتوياتها

يحتوي الأساس الأوَّل:

- تعريفاً لمفهوم الإسلام في المعجم اللغوي العربي.

- تعريفاً لمفهوم الإسلام في الاصطلاح الشرعيّ.

- تعريفاً للعقيدة الإسلاميّة وللتشريع الإسلامي، والربط بينهما؛ حيث يرتكز التشريع على العقيدة وينبثق عنها.

- الاصطلاح على الإسلام باسم (المبدأ)، وتعريف المبدأ بأنّه عقيدة كاملة عن الكون والحياة والمجتمع والإنسان، ينبثق عنها نظام اجتماعي شامل لجميع أوجه الحياة، ويفي بأمسِّ حاجتين للبشريّة وأهمِّهما، وهما: القاعدة الفكرية، والنظام الاجتماعي.

ويضمُّ الأساس الثاني: تقسيم المسلم على أساسٍ من مدى التزامه بالإسلام إلى قسمين: واقعي وظاهري، وتعريف كلٍّ واحد من هذين القسمين.

كما يبيِّن مَن هو المسلم في رأي الدُّستور الإسلامي، والدَّليل الشرعي على ذلك من سيرة النبي ﷺ وسيرة المسلمين، ومن النصوص الشرعيّة.

كذلك يبيِّن كيفيَّة تعامل الدَّولة الإسلاميّة مع كل واحد من هذين القسمين؛ حيث تساوي في الحقوق والواجبات بين جميع المشتركين في إعلان الشَّهادتين في

أحكام الإسلام العامَّة، ولكن لا يجوز لها أن تسند إلى من تخشى نفاقه ورياءه شيئاً من الوظائف والمهام التي يشكِّل إسنادها خطراً على الإسلام، كما يجوز لها أن تضعه تحت الرَّقابة وتحدّ من تصرُّفاته طبقاً لمقتضيات المصلحة الإسلاميَّة العليا.

وأخيراً: ينصُّ هذا الأساس على أنَّ المرتدَّ عن الإسلام، سواء كان ملِّياً أم فطرياً، إذا تاب، تقبل الدَّولة توبته، وتعامله كبقية المسلمين.

وينطوي الأساس الثالث على:

- بيان الوطن الإسلامي وتعريفه.

- وبيان الفرق بين استحقاق الدولة للأرض، وبين صفة الوطن الإسلامي التي يصحُّ أن نصف بها الأرض، وذلك من خلال تنويع استحقاق الدَّولة الإسلاميَّة إلى نوعين: الاستحقاق السياسي، والاستحقاق المالكي.

- وتعريف كلّ نوع وبيان الدليل الدالّ عليه.

وفي الأساس الرابع تحدّد نوعية الدَّولة الإسلاميَّة من خلال النَّظرة إلى الأساس الذي تقوم عليه في سنّ أنظمتها وإصدار قراراتها وكيفيَّة تعاملها مع المواطنين وسواهم.

وهي على هذا قد تكون ذات قاعدة فكريَّة، وقد تكون غير ذات قاعدة.

والدَّولة ذات القاعدة الفكريَّة قد تكون قاعدتها الإسلام، وقد تكون قاعدتها غير الإسلام.

وفي ضوئه: تعرّف الدَّولة الإسلاميَّة بأنها الدَّولة التي تقوم على أساس الإسلام وتستمدُّ منه تشريعاتها.

ويتناول الأساس الخاصّ بيان الوحدة السياسيَّة التي تقوم عليها الدَّولة الإسلاميَّة، وهي الوحدة الفكريَّة التي تعني إيمان المسلمين بفكرة واحدة تجاه الحياة، يُقيمون على أساسها وحدتهم.

ويقابل الوحدة الفكريَّة الوحدة العاطفيَّة.

ويستعرض الأساس السادس شكل الحكم الإسلامي.. فيعرِّفه بـ «رعاية شؤون الأمَّة طبقاً للشريعة الإسلاميَّة»، ثم يوضِّح المهام التي تتطلَّبها الدَّولة الإسلاميَّة.

وبعده يعرض شكلين للحكم الإسلاميِّ: الشكل الإلهي، وهو يعني حكم الفرد المعصوم، والشكل الشوري، وهو حكم الأمة.

وفي الأساس السابع: يبيِّن كيفيَّة تطبيق الشكل الشوري في ظروف الأمَّة المعاصرة.

ويتطرَّق الأساس الثامن لتبيان الفرق بين الأحكام والتَّعاليم في الشَّريعة الإسلاميَّة، فينصُّ على أنَّ الأحكام هي تلك التشريعات الثابتة التي بنيت في الشريعة بدليلٍ من الأدلَّة الأربعة: الكتاب، والسنَّة، والإجماع، والعقل.

ولا يجوز في هذه الأحكام أي تبديل أو تغيير؛ لأنها ذات صيغة محدَّدة وشاملة لجميع الظروف والأحوال.

أمَّا التَّعاليم، فهي قوانين الدَّولة التَّفصيلية وأنظمتها التي تقتضيها الدُّستورية لظرفٍ من الظروف، ولذا فهي قوانين متطوِّرة تختلف باختلاف ظروف الدَّولة.

وأخيراً، في الأساس التاسع ينصُّ على استثناء مهمَّة بيان أحكام الشريعة وتعيين القضاة من مهام الحكم التي يتطلَّبها قيام الدَّولة الإسلاميَّة.

هذه هي خلاصة، أو قل، فهرست لمحتويات الأسس الإسلاميَّة التسعة التي تسنَّى للباحثين الوقوف عليها، ومن ثم نشرها.

مركزها القانوني

قلت ـ في ما سبق ـ: لم تُوضع أصول للدستور الإسلاميِّ قبل هذه الأسس كي يسير المقننون له على هديها وفي ضوء نتائجها.

ذلك أنَّ جُلَّ الدُّول قديماً لم تعتمد الدستور المكتوب، وإنما كانت تأخذ بما يعرف بالدُّستور العُرفي غير المكتوب، «ويُعتبر الدُّستور الأمريكي (عام ١٧٨٧) أوَّل الدساتير العصريَّة المكتوبة»[٢].

وقد سبقت مرحلة تدوينه دراسات لأسس القانون وأصوله، تلك الدِّراسات التي اتخذت ـ بعد ذلك ـ طابع العلم الذي اصطلح عليه بـ «علم أصول القانون»، وعرّف حديثاً بأنّه «العلم الذي يتَّخذ من القانون الوضعي موضوعاً له، فيبحث في ما يحكمه من أصول كليّة ونظريات مشتركة بين القوانين الوضعيّة المختلفة»[٣].

وهو «من ابتكار العصر الحديث بعد أن مرَّ بمرحلتين اجتازهما في تطوُّره:

المرحلة الأولى بدأت في منتصف القرن السادس عشر.

وقد انحصرت خلالها مباحث هذا العلم في نطاق مصادر القانون وفكرة العدل الطبيعي التي تمتدُّ جذورها إلى الفكر الإغريقي.

وأما الثانية فقد افتتحها الفيلسوف الألماني كانت (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤م) الذي وضع أسس الفلسفة الوضعيّة ونهج بها نهجاً عقليّاً نفذ من خلاله إلى البحث في القانون وأصوله.

وقد تتابعت بعد ذلك الدِّراسات في أصول القانون على يد العلماء الإنكليز والألمان الذين كانوا السبَّاقين في تطويره»[٤].

ولم يكن لدى المسلمين التَّفكير في تدوين دستور إسلاميٍّ للدَّولة الإسلاميّة القائمة، خلال المدَّة الممتدَّة من القرن الأوَّل الإسلامي حتى عصرنا هذا، للأسباب التي أشرت إليها، ولم يكن لدينا ما يماثل أصول القانون.

أما الآن، وقد وضع غير دستور إسلامي لغير دولة إسلامية هي: الجمهوريّة الإسلامية في إيران، والمملكة العربية السعودية، والجمهورية السودانية، أصبحت الحاجة ماسة لوضع علم لأصول الدستور الإسلامي تكون هذه الأسس الإسلاميّة مركزه ومحوره الذي تدور حوله وتنطلق منه، ليأخذ هذا العلم مكانه ومكانته في مجالات الدِّراسات القانونيّة وحقولها.

من هذا نتبيَّن أيضاً مدى أهميّة هذه الأسس وتاريخ ريادة الشَّهيد الصَّدر لهذا العلم؛ حيث يعدُّ (قدِّس سره) الرَّائد الأوَّل له.

موقعها التاريخي

وهذه الأسس ـ كما رأينا في أعلاه ـ تُعَدُّ الأولى في مجال وضع علم أصول الدستور الإسلامي أو قل «علم أصول القانون الشرعي».

وبتعبير مختصر: هي أوّل أصول مدوّنة للدستور الإسلامي.

سرّيتها

وقد يقال: إذا كانت هذه الأسس بهذا المستوى من الأهميّة لماذا لم تأخذ شهرتها في الوسط القانونيّ على الأقل؟!

وإجابةً نقول: إنَّ هذه الأسس ـ كما ذكرت في سبب وضعها ـ كتبت لتكون أصولاً للدُّستور الإسلاميِّ الذي كان يُزْمَعُ وضعه عندما تقوم الدَّولة الإسلاميَّة في العراق، ولأن حركة الدَّعوة الإسلاميَّة التي كانت تتبنَّى هذه الأسس هي في مرحلتها السرية كان كل ما يمتُّ إليها بصلة سريّاً، ومنها هذه الأسس.

وبعد استشهاد السَّيِّد الصَّدر وانتقاله إلى الرفيق الأعلى، وقيام بعضهم بالكتابة عنه والتأليف في سيرته، خرجت هذه الأسس من سرِّيتها ونشرت مع بعض النِّتاج العلمي لسيِّدنا الصدر (قدِّس سره).

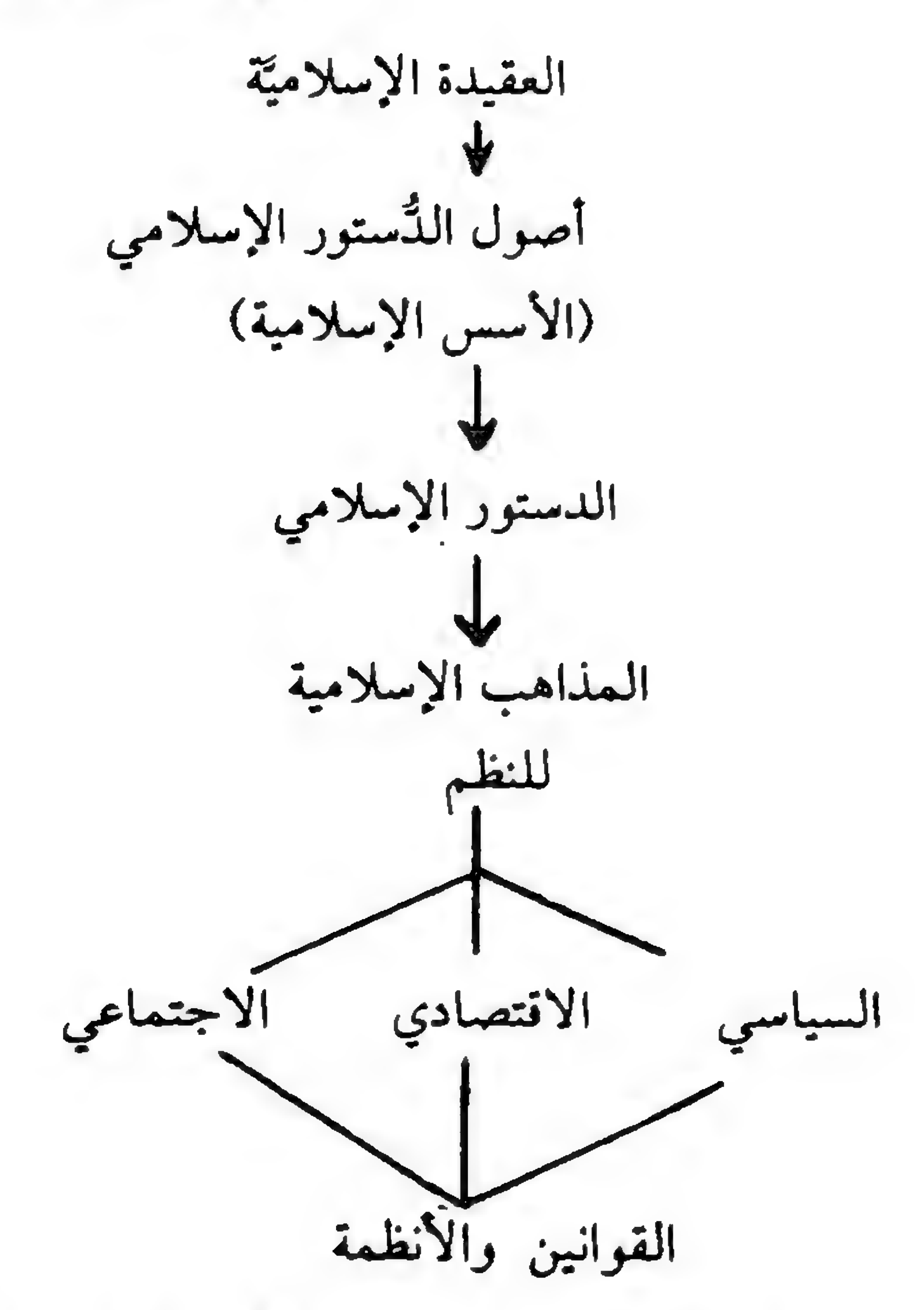
وحيث لم تعد هذه الأسس ـ الآن ـ سرّاً، كان لا بدَّ من تعريفها وإعطاء صورة مصغَّرة وواضحة عنها، لتكون تمهيداً لدراسات أعمق وأشمل تنتهي في خاتمة المطاف إلى وضع علم كامل لأصول القانون الشرعي.

منظومتها القانونيَّة

أَعني بالمنظومة القانونية التي تعدُّ الأسس الإسلامية واحدة منها: مجموعة المعارف والتَّشريعات الإسلاميَّة التي توضع وتشرَّع بغية تنظيم الحياة الإسلاميَّة بمختلف أنماطها الفكريَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسِّياسيَّة.

وهي تترتَّب، من حيث التسلسل التدرجي، وفق الجدول الهرمي التالي:

● الأسس الإسلاميّة للدُّستور الإسلامي



يقوم هذا الجدول الهرمي على أساسٍ من أنَّ الإسلام مبدأ (عقيدة وشريعة).

وأنَّ العقيدة هي نظرة فلسفيّة عن الكون والحياة والمجتمع والإنسان.

وهي ـ أعني العقيدة ـ القاعدة التي يقوم عليها وتنبثق عنها كل المعارف والتشريعات الإسلاميّة.

فمنها ـ في البدء ـ تنبثق أصول الدستور الإسلامي التي ينبثق عنها ويقوم عليها الدستور الإسلامي.

وقد غطّى السيِّد الصدر الفكر العقيدي بكتابه «فلسفتنا».

وفي «الأسس الإسلاميّة» وَضَعَ الأصول للدستور الإسلامي.

وحيث لم يأت الظرف الذي يفرض وضع الدستور توجَّه إلى دراسة ما يعرب عن المذهب الاقتصادي الإسلامي؛ فصدر عنه كتاب «اقتصادنا» الذي غطّى به هذا الجانب، وكان في صدد الكشف عن المذهب الاجتماعي الإسلامي في ما كان ينويه

من تأليف كتاب بعنوان «مجتمعنا»، ومن بعد ذلك يؤلف في المذهب السياسي الإسلامي.

وذلك كلّه لكي تكون هذه الكتب الإطار أو القاعدة التي تقوم عليها وتتحرَّك داخل محيطها القوانين والأنظمة.

فالمنظومة ـ إذاً ـ تضمُّ:

١ ـ العقيدة، وقد أعدَّ لها كتاب «فلسفتنا».

٢ ـ أصول الدستور، وتمثَّلت في «الأسس الإسلاميَّة» التي هي موضوع حديثنا هذا.

٣ ـ الدستور، ولم يقدر له أن يوضع؛ لأنه لم يأت الظرف الذي يفرض وضعه.

ولكن ـ والحمد لله ـ لدينا الآن دستور الجمهورية الإسلامية في إيران الذي وضع وفق فقه أهل البيت عليهم السلام. وهو تجسيد حي للدُّستور الإسلامي الذي كان الشَّهيد الصَّدر يهدف إلى وضعه، بل لقد رسم خطوطه العريضة والتفصيليَّة في ما كتبه تحت عنوان: «لمحة فقهيَّة تمهيديَّة عن مشروع دستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة في إيران»، فهذا الكرَّاس يُعدُّ النَّواة الأساسيَّة لمشروع الدستور الإيراني الذي وضع في ما بعد، لأنه عرض فيه وجهة نظره في نظام الحكم الإسلامي بنوع من التفصيل جاء ليتمم ما عرضه في الأسس الإسلامية، لقد انتهى السيِّد الصَّدر من كتابة هذه اللمحة في ٤ شباط ١٩٧٩م، أي قبيل الانتصار الأخير للثورة الإسلامية، وبالتالي فقد هيأ للثورة مقترحات وصيغ قانونية ودستورية مكتوبة، لمفهوم الدَّولة الإسلامية، لذلك فقد عُدَّت اللمحة إحدى المخططات الأولى لدستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة، ولأهميتها فقد ترجمت إلى الفارسية مباشرة بعد كتابتها.

وعند المقارنة بين ما جاء فيها وبين بنود الدستور الإيراني في صيغته النهائية، نجد هذا الدستور قد اقتبس الكثير من هذه اللمحة الفقهية التي كشفت عن الصورة الكاملة للدولة الإسلاميَّة في الفقه الإسلامي، والتي تقوم على مبادئ أساسيَّة أهمها، كما جاء في اللمحة:

١ ـ لا ولاية بالأصل إلاَّ لله تعالى.

٢ ـ النِّيابة العامَّة للمجتهد المطلق، العادل الكفؤ عن الإمام وفقاً لقول إمام العصر(عج): «وإن الحوادث الواقعة . .».

٣ ـ فكرة أهل الحلِّ والعقد التي طُبِّقت في الحياة الإسلاميّة، والتي بتطويرها على النحو الذي ينسجم مع قاعدة الشورى، وقاعدة الإشراف الدستوري من نائب الإمام، إلى افتراض مجلس يمثِّل الأمة وينبثق منها بالانتخاب . .

ومن الأمثلة على اقتباس الدستور الإيراني من لمحة السَّيِّد الصَّدر، كذلك، نجد مثلاً أنّ البند الأوَّل من المادَّة الثانية في الدستور يؤكِّد: «أنّ الجمهوريّة الإسلاميّة نظام مبني على الإيمان بولاية الله . .». وفي المادة (٥٦) نجد أنَّ «السيادة المطلقة على العالم وعلى الإنسان هي لله، فهو يمنح الإنسان حق السيادة على قدره الاجتماعي . .». وهذه المبادئ أشارت إليها اللمحة بوضوح كما ذكرنا. كذلك هناك التأكيد على دور الفقيه المفسر والوصي على الشريعة، فقد جاء في المادة الخامسة من الدستور: «في زمن غيبة الإمام المهدي تكون ولاية الأمر إمامة الأمَّة بيد الفقيه العادل . .». وأكَّد السيِّد الشَّهيد على قانونيَّة الحكومة وتقيّدها بالقانون، وخضوع الحاكم والمحكوم للشريعة والقانون، وهذا ما أشارت إليه المادة (١١٢) من الدستور عندما نصّت على أن: «يتساوى القائد وسائر أعضاء مجلس القيادة أمام القانون، شأنهم شأن أي مواطن آخر في البلد . .». كذلك نجد أوجه أخرى للتشابه في مجال الفصل بين السلطات ومقترحات السيد الصدر حول إنشاء مجلس شورى، وإجراء الانتخابات التي سيختار فيها الشعب مباشرة نواباً للمجلس ورئيساً للجمهورية، يقول السيِّد الصَّدر: «السُّلطة التَّشريعيّة والسُّلطة التَّنفيذيّة قد أسندت ممارستهما إلى الأمَّة، فالأمَّة هي صاحبة الحق في ممارسة هاتين السلطتين بالطريقة التي يعيّنها الدستور . .». وهناك أمثلة أخرى كثيرة تظهر التوافق بين ما كتبه الشهيد الصدر في اللمحة الفقهيّة وبين ما جاء في بنود الدستور الإيراني، لذلك لا بدَّ من الرجوع لدراسة أصول الدستور الإيراني إلى ما جاء في هذه اللَّمحة التي جاءت جواباً كتبه الشَّهيد الصَّدر لبعض علماء لبنان الذين كانوا يرغبون في معرفة المزيد عن طبيعة نظام الحكم الإسلامي، والدَّولة الإسلاميّة التي بدأ الإمام روح الله الموسوي الخميني ينادي بقيامها في إيران آنذاك.

وما يتفرَّع عن هذا الدستور الإسلامي الإيراني من قوانين وأنظمة ولوائح تمثّل الحلقة الأخيرة من هذه المنظومة.

ويبقى منها ـ كما هو واضحٌ من الجدول المذكور ـ ما يوضح المذهب السياسي الإسلامي والمذهب الاجتماعي الإسلامي اللذين يمكن استخلاصهما من الفكر الإسلامي السِّياسي والفكر الإسلامي الاجتماعي.

وأرجو أن يوفَّق لذلك من هو أهلٌ لذلك.

وأخيراً: إن هذه المنظومة، بما صدر منها عن قلم أستاذنا العظيم الشَّهيد السَّيد محمَّد باقر الصَّدر (طيب الله ثراه)، تعدُّ الإضافة الأهم للفكر الإسلامي بعامَّة وفقه أهل البيت بخاصَّة.

وبها يرتفع السَّيد الصَّدر إلى مصافّ العباقرة الذين تركوا بصماتهم واضحة خالدة في مجال الفكر الفقهي والقانوني.

شهرته العالميَّة

وبما صدر من هذه المنظومة جاءته شهرته العالميّة التي تعدَّت نطاق الحوزة العلمية في النجف الأشرف وربوع العالم الشيعي والعالم الإسلامي غير الشيعي، لأن يعدُّ ـ وبحق ـ من المفكرين العالميِّين.

الهوامش:

(١) كان هذا رأيه في البدء، ثم عدل عنه إلى القول بولاية الفقيه المطلقة.

(٢) موسوعة المورد: مادة constitution.

(٣) علم القانون والفقه الإسلامي للدكتور سمير عالية، ص ٩، نقله عن المدخل لدراسة القانون والشريعة الإسلامية للدكتور عبد الباقي البكري، ١/ ٥.

(٤) م. ن. ١٠.

* * *

الشّهيد الصّدر ونهضة الفقه الإسلامي المعاصر

قراءة في كتاب: «تجديد الفقه الإسلامي: محمَّد باقر الصَّدر بين النَّجف وشيعة العالم» للدكتور شبلي الملاَّط

الأستاذ محمَّد دكير*

«لقد أثبت هذا البحث، بشكل وافٍ، صدارة محمَّد باقر الصَّدر كعالم مهمّ، ليس فقط في العراق، ولكن أيضاً في العالم الشّيعي، بل في العالم الإسلامي. . .».

المؤرّخ ألبرت حوراني

مميِّزات الكتابة عن سيرة الشّهيد الصَّدر وفكره

بعد مرور عقدين من الزَّمن، على استشهاد السَّيِّد محمَّد باقر الصَّدر، العالم والفقيه النَّجفي المجدِّد، يمكن الحديث عن وجود تراكم كمِّي ونوعي حقَّقته الكتابات التي تعرَّضت لسيرته وفكره، سواء من طرف تلامذته والمؤمنين بنهجه الإصلاحي والتَّغييري، أم من طرف عدد من الباحثين الذين انطلقوا من فكره وكتاباته، وقدَّموا دراسات قيِّمة حول إبداعاته وإضافاته وما قدَّمه للفكر الإسلامي المعاصر. وقد لا نكون مجانبين للصَّواب إذا قلنا: إنَّ حجم ما كتب عن السَّيِّد الشَّهيد، إلى حدِّ الآن، يجعله من بين أهمّ الشَّخصيَّات الإسلاميَّة العظيمة التي عرفها هذا القرن وأبرزها، والفضل يعود بالدَّرجة الأولى إلى إنتاجه الفكري المتميِّز الذي جعل منه أنموذجاً للفقيه الإمامي الذي تمكَّن من استيعاب مشاكل عصره وقضاياه، وتعاطى بإيجابيَّة مع الواقع الإسلامي وتحدِّياته المختلفة، وحمل همّ الإسلام والمسلمين، واستطاع أن يعيد الثِّقة بالإسلام وشريعته، عندما قدَّمه بحلل جديدة وأثبت صلاحيته لكلّ زمان ومكان، وكشف في المقابل تهافت الفلسفات الغربيَّة المادِّية الوافدة، كما

---

* باحث وكاتب من المغرب

أمدَّ الصَّحوة الإسلاميَّة بما تحتاجه من فكر ورؤية شموليَّة للإسلام، وهي تواجه الغزو الفكري الغربي. بالإضافة إلى انخراطه في العمل التَّربوي والاجتماعي والسِّياسي، لممارسة الإصلاح والتَّغيير المطلوبين سواء داخل الحوزة العلميَّة في النَّجف الأشرف أم في الوسط الاجتماعي العام داخل العراق.

أمَّا ما قدَّمه في سبيل إحداث التَّغيير فلم يقتصر على الجهد الذِّهني والانشغال طوال حياته في التَّفكير والتَّأليف والتَّعليم والدَّعوة والإرشاد ومواجهة التَّحدِّيات الواقعيَّة، وإنَّما قدَّم روحه الشَّريفة في سبيل ما كان يؤمن به، وبذلك جعل من جهاده وتضحياته أنموذجاً يقتدي به المصلحون والمجاهدون من أجل التَّغيير والإصلاح في أوطانهم، لقد كان السَّيِّد الشَّهيد بحقّ أنموذجاً فريداً على غرار آبائه وأجداده من أئمَّة أهل البيت الذين جمعوا بين العلم والعمل والجهاد في سبيل الإسلام وقيمه ومبادئه، واستشهدوا في سبيل ذلك، ورسموا لأتباعهم الطَّريق من بعدهم، وكشفوا لهم عن الثَّمن الذي قد يدفعه السَّالكون في هذا الطَّريق.

لكن السَّيِّد الشَّهيد لم يمت ولم ينته، فهو حيٌّ هناك في جنَّات عرضها السَّماوات والأرض، وهو هنا حيٌّ كذلك لأنَّ تراثه الفكري وآراءه وأفكاره تمَّت الاستفادة منها، وما زال الباحثون يغرفون من معينها، فلم تستنفد بعدُ أغراضها بل تكتشف يوماً بعد يوم ويزداد الاهتمام بها داخل الأوساط العلميَّة الإماميَّة والإسلاميَّة، بل العالميَّة. وقد بدأ الاهتمام من جديد داخل بعض الأوساط الأكاديميَّة في الغرب لاكتشاف السَّيِّد الصَّدر، سيرةً وفكراً، لمعرفة موقعه من النَّهضة الفكريَّة العامَّة في الشَّرق الأوسط عموماً والعراق بالخصوص، وموقعيَّه داخل الحركة والثَّورة الإسلامية في كلٍّ من العراق وإيران، وصولاً إلى دراسة التَّأثير الذي أحدثه في مسار الفكر الإسلامي المعاصر.

قبل الحديث عن إحدى أهمِّ الدِّراسات الأكاديميَّة التي أنجزت في الغرب حول السَّيِّد الشَّهيد وفكره، نستعرض مجموعة من الكتابات المهمَّة التي كتبت عنه، واستطاعت إلى حدٍّ كبير أن تسلِّط الضَّوء على مراحل حياته العلميَّة والسِّياسيَّة وأن تتحدَّث عن إنتاجه الفكري ومميِّزاته، وقد أصبحت هذه الدراسات تشكِّل أهمّ مصادر ترجمته، ويمكن أن يستفيد منها الباحثون والمهتمُّون بسيرته وفكره.

من هذه المصادر نذكر:

ـ **الإمام الشَّهيد محمَّد باقر الصَّدر**: دراسة في سيرته ومنهجه، للسَّيِّد محمَّد الحسيني، وهذا الكتاب يُعَدُّ من أهمّ ما كتب عن السَّيِّد الشَّهيد لأنَّه يحتوي على عدد من الوثائق المهمَّة.

ـ **مقدِّمة كتاب مباحث الأصول**، للسَّيِّد كاظم الحائري، وفيها عرض مفصَّل لحياة السَّيِّد الشَّهيد وإنجازاته الفكريَّة وملابسات استشهاده.

ـ **السَّيِّد محمَّد باقر الصَّدر**: **دراسة في المنهج**، للباحث نزيه الحسن، وأهمّية هذه الدِّراسة تكمن في التَّركيز على التراث الفكري للسَّيِّد الشَّهيد ومحاولة إبراز معالمه وخصائصه.

ـ **الشَّهيد الصَّدر**: **سنوات المحنة وأيَّام الحصار**، للشيخ محمَّد رضا النعماني، وهو عرض لسيرته الذاتيَّة ومسيرتيه: السِّياسيَّة والجهاديَّة.

ـ **الشَّهيد الصَّدر رائد الثَّورة الإسلاميَّة في العراق**، غالب حسن أبو عمَّار.

ـ **الشَّهيد الصَّدر**، **رائد حركة التَّغيير في الأمَّة**، عزّ الدِّين سليم.

ـ **محمَّد باقر الصَّدر**: **دراسات في حياته وفكره**، أصدرته «مؤسَّسة دار الإسلام» في لندن، وقد شاركت فيه مجموعة كبيرة من الكتَّاب والمفكِّرين. وقد تناولت الدِّراسات سيرة السَّيِّد الشَّهيد وإنتاجه الفكري.

ـ **هناك مجموعة كبيرة من الدِّراسات والمقالات التي نشرت في عدد من المجلَّات والدَّوريات الفكريَّة المتخصِّصة**، مثل: «مجلَّة الفكر الجديد»، التي دأبت على نشر دراسات حول السَّيِّد الشَّهيد في جميع أعدادها، وقد خصَّصت عددها السَّادس للحديث عن سيرته وعطائه العلمي. بالإضافة إلى مجلَّات: «الأضواء»، «الجهاد»، «التَّوحيد».

ـ **صحف المعارضة العراقيَّة**، في إيران وسورية ولبنان، وعدد من بلدان المهجر في الغرب وجرائدها ومنشوراتها، وبخاصَّة منشورات حزب الدَّعوة. وقد دأبت هذه الصُّحف والمجلَّات على نشر عدد كبير من المقالات والدِّراسات حول كافَّة

الجوانب المتعلِّقة بحياة السَّيِّد الشَّهيد ونضاله وفكره السِّياسي، وذلك بمناسبة الذِّكرى السنويَّة لاستشهاده.

ـ بحوث ودراسات عديدة ألقيت في عدد من النّدوات التي أقيمت خصِّيصاً لدراسة فكر السَّيِّد الشَّهيد.

هذه الكتابات التي أصبحت مصدراً ثريّاً للاطِّلاع على حياة السَّيِّد الصَّدر، رغم تنوُّع المشاركين والمساهمين فيها وانتمائهم لمجمل الدول العربيَّة والإسلاميَّة، إلاَّ أنَّ ما يجمع بينها هو كون أغلبها كتبه عدد من تلامذة السَّيِّد الشَّهيد وأتباع نهجه الفكري والسِّياسي، أو بشكل عام ممَّن يحسبون على الدَّائرة الإسلاميَّة الإماميَّة؛ من هنا تبرز أهمِّيَّة دراسة الدكتور شبلي الملاَّط، المحامي اللبناني والأستاذ في كلِّيَّة الحقوق في جامعة القدِّيس يوسف، لأنَّها من خارج هذه الدَّوائر، كتبت لأغراض علميَّة أكاديميَّة، الهدف منها محاولة الكشف عن إسهامات السَّيِّد الصَّدر في تجديد الفقه الإسلامي ونهضته، لا سيَّما في المواضيع الدّستوريَّة والاقتصاديَّة والمصرفيَّة، وتتبُّع تأثير كتاباته في العالمين العربي والإسلامي بشكل عام، وفي الجمهوريَّة الإسلاميَّة في إيران على وجه الخصوص.

أصول الدّستور الإسلامي: إسهامات الشَّهيد الصَّدر

قبل الشُّروع في الحديث عن القانون في النَّهضة الإسلاميَّة ودور السَّيِّد الصَّدر، من أجل «تأمّل الانبعاثات الإسلاميَّة ـ كما يقول الدكتور الملاّط ـ في ما وراء الإفرازات الأوَّلية، من حماسة أو قنوط، لتحديد الكيفيَّة التي صيغ فيها الاستشراف الجديد، وتفحّص ما إذا كان النِّظام البديل متضمِّناً أي فكر جديد على الإطلاق..».
استعرض المؤلِّف أصول الدستور الإسلامي كما كتبها السَّيِّد الشَّهيد، وقد تمثَّلت في تسعة أسس هي: ١ ـ الإسلام، ٢ ـ المسلم، ٣ ـ الوطن الإسلامي، ٤ ـ الدَّولة الإسلاميَّة، ٥ ـ الدَّولة الإسلاميَّة دولة فكريَّة، ٦ ـ شكل الحكم في الإسلام، ٧ ـ تطبيق الشَّكل الشّوري للحكم في ظروف الأمَّة الحاضرة، ٨ ـ الفرق بين أحكام الشَّريعة والتَّعاليم، والأساس التَّاسع: مهمَّة بيان أحكام الشَّريعة وتعيين القضاة لأداء مهمَّات الحكم.

بعد ذلك، وفي إطار الحديث عن الخلفيّات القانونيّة للنّهضة الإسلاميّة، تحدّث المؤلّف عن مفهوم الشّريعة، مستعرضاً أقوال بعض العلماء، مبرزاً كيف تطوّرت إلى «قانون للعالم الإسلامي»، بالإضافة إلى التطوّر الذي شمل عدداً من الحقول والمجالات المعرفيّة، «إلاّ أنّ حقولاً أخرى في القانون أهملت كليّاً، أو ظلّت هامشية، لكن يمكن الجزم ـ يقول الدكتور الملاّط ـ بأنّ القليل من المجالات الشرعيّة وصلت إلى الصدارة في سنوات التجدُّد.. في المقابل أجريت عمليّة استشفاف دقيقة لمجالين عامّين هما: الجزء الدستوري في القانون العام، والحقل الواسع الذي فتح على مصراعيه بفضل الاقتصاديّات المعاصرة..»، وكانت هذه هي الميادين الرئيسيّة التي بعثت فيها الرُّوح الإسلاميّة، كما أكّد الملاّط.

من هنا سينطلق للبحث عن طبيعة هذا التجدُّد وخلفيّاته وآثاره الواقعيّة، مؤكّداً أنّ العنصر الأهمّ في هذا الانبعاث والاهتمام بالفكر الإسلامي على نطاق عالمي، لم يكن بسبب الصّحوة الإسلاميّة الممتدّة في العالمين العربي والإسلامي فقط، وإنّما «نجاح الثّورة الإسلامية في إيران، وقدرتها على الاستمرار، فبدون إيران ـ يقول الدكتور الملاّط ـ لما اقتدر الإسلام على استرعاء الانتباه بهذه الطّريقة» (ص ٧).

بعد الحديث عن الخلفيّات العامّة للنّهضة الإسلاميّة في النّجف الأشرف، شرع المؤلّف في الحديث عن سيرة السّيّد الصّدر، منذ ولادته وإلى حين استشهاده، مستعرضاً بعض المحطّات المهمّة في حياته، والتي أثّرت في إنتاجه الفكري وجعلته يتّخذ الوجهة التي اتّخذها، من حيث المواضيع المعالَجة أو الانشغالات الفكريّة والسياسيّة بشكل عام.

وكذلك الظّروف والملابسات السياسيّة في العراق، والصّراع بين الحكومة وعلماء النّجف، والمسار الذي سلكته الحركة الإسلاميّة في العراق، خلال المراحل الثّلاث لنموّها الفكري والسّياسي، وكيف تطوّر الصّراع وانفجر آخر المطاف مع البعثيّين مع انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران، ثمّ إعدام السّيّد الصّدر وشقيقته بنت الهدى في ٨ نيسان ١٩٨٠م.

وقد انتهى، بعد ذلك، إلى إبراز أهمّية الشّهيد الصّدر «في انبعاث الحركة

السياسيَّة الإسلاميَّة في العراق وفي العالم الشِّيعي، وحتَّى في العالم الإسلامي ككلّ» (ص ١١)، معتبراً أنَّ موقعه كان «محوريّاً» وبخاصَّة في السَّاحة العراقيَّة، ومبيّناً كيف استطاع أن يتحمَّل أعباء المواجهة مع الفكر الشّيوعي الذي بدأ يغزو العقول والأفكار، ويغيِّر القناعات، ويهدِّد الإيمان والشَّريعة داخل الأوساط الاجتماعيَّة، التي بدأت تنتظر ردّ فعل النَّجف وحوزته العلميَّة. لقد وجد السَّيِّد الشَّهيد نفسه يخوض صراعاً مريراً مع الفكر الماركسي والشُّيوعي من جهة، ومع الأوساط التَّقليديَّة المتحجِّرة في النَّجف من جهة أُخرى، لأنَّها وقفت في وجه أي تغيير أو تطوير [في بداية الأمر] يمسُّ البنية التَّعليمية ومناهج التدريس التي كانت بحاجة ماسَّة إلى التَّطوير والتَّجديد.

ثمرات هذا الصِّراع كانت الكتب القيِّمة التي ألَّفها السَّيِّد الشَّهيد، استجابة لهذه التَّحدِّيات، وعلى رأسها كتابه «فلسفتنا» الذي صدر سنة ١٩٥٩م. كردٍّ فعل مباشر على تعاظم المدِّ الشيوعي، وفيه، بالإضافة إلى نقد المذهب الماركسي، عرض المفهوم الإسلامي للعالم وصياغته على ضوء الفلسفة والعلم. في المقابل ـ يقول الدكتور الملاَّط :ـ «جاءت أبحاث الصَّدر الفقهيَّة كما كان متوقَّعاً لها، أي كتابات ذات طبيعة قانونيَّة عامَّة تمثِّل موقعه كمجتهد» (ص ١٨). وفيها كشف الصَّدر عن مقترحاته وآرائه في التَّغيير والتَّطوير، على المستويين: الشَّكلي والمضموني، ففي كتابه «الفتاوى الواضحة» عدَّل في التصنيف التقليدي للعبادات والمعاملات ضمن عرض المسائل الفقهيَّة، عندما استثنى الزكاة والخمس من باب العبادات «ومهَّد ـ بذلك ـ الطَّريق أمام إعادة تنظيم التَّبويب القانوني المعتمد منذ أكثر من مئة سنة» (ص ٢٠).

أشار المؤلِّف كذلك إلى ما أضافه السَّيِّد الصَّدر من جديد في: «التَّفسير الموضوعي للقرآن» و «فدك في التَّاريخ» و «الأسس المنطقيَّة للاستقراء» ومحاضراته عن دور الأئمَّة الاثني عشر، وكراريسه المتنوّعة التي كتب أغلبها سنة ١٩٧٧م، عن التشيُّع والتعليم الإسلامي، والقرآن ومواضيع أخرى مختلفة. «لكنَّ تمهّره ـ أي السَّيِّد الشَّهيد ـ في القانون لم يقتصر على إعادة تنظيم علمي الأصول والفقه.. بل تظهر مقدرته التجديديَّة والاستحداثيَّة على أشدّها في مجالين يشكّلان ـ يقول الدكتور

الملاَّط ـ موضوع الكتاب الحالي، وهما حقل الاقتصاد، بما في ذلك دراسته الهامَّة عن القطاع المصرفي الإسلامي والدستور» (ص ٢١).

اللّمحة الفقهيَّة التمهيديَّة وصياغة الدستور الإيراني

قبل الحديث عن «اللمحة الفقهيَّة التمهيديَّة لمشروع دستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة في إيران» التي تبرز بوضوح حجم إسهام السيِّد الصَّدر في صياغة الدستور الإيراني كما سيثبت الدكتور الملاَّط ذلك، قبل ذلك لا بدَّ من مقدّمات ضرورية منهجياً، لأنَّها تشكِّل خلفيَّات فكريَّة مهمَّة لفهم ما سيقدِّمه السَّيِّد الشَّهيد، بالإضافة إلى معرفة طبيعة البنية أو الهرميَّة والهيكليَّة التي تميِّز المؤسَّسة العلمائيَّة داخل الحوزة العلميَّة والمجتمع الإمامي، فهذه المعطيات وغيرها تشكل المفاتيح الضرورية التي يحتاجها الباحث كي يتمكَّن من فهم مرتكزات النظام السياسي الإسلامي في عصر الغيبة لدى الشيعة الإماميَّة، ومن دون فهمها واستيعاب تداعياتها الفكريَّة تظلّ الصورة غير واضحة، وبخاصَّة لدى الباحث والقارئ من خارج الدائرة التاريخيَّة للإسلام الشِّيعي الإمامي.

هذه المسوّغات المنهجيَّة هي التي جعلت المؤلِّف يغوص بعيداً لفهم طبيعة الدَّولة في الفكر الإسلامي ومتابعة التطوُّرات الدستوريَّة حديثة العهد. وصولاً إلى المساهمة المعاصرة لكلٍّ من زعيم الثورة الإسلامية الإمام الخميني (قده) والسَّيِّد الشَّهيد، لأنَّ مساهمة كلٍّ منهما هي التي جعلت قيام نظام حكم إسلامي دستوري في إيران حقيقة واقعيَّة، بدأت فعلاً تحظى باهتمام الأوساط الأكاديميَّة القانونيَّة في الغرب ودراستها.

ولاية الفقيه في محاضرات الإمام الخميني ورسائل السَّيِّد الصَّدر

استعرض الدكتور الملاَّط فقرات من كتاب «الحكومة الإسلاميَّة» للإمام الخميني (قده)، وتبيَّن كيف بدأ المفهوم الدستوري لتدخّل العلماء في الحكم يتبلور، ولكن ـ وحسب المؤلِّف ـ فإنَّ حجج الإمام «والدَّوائر الإيرانيَّة حوله شكَّلت في الواقع مقترحات وإيحاءات رحبة المدى للنزعة التدخُّليَّة». ولم يقدّم المخطَّط

الـذي لاحـت طـوالعـه فـي مـؤتمرات النَّجف ومقالات محمود الطَّالقاني الدستوريَّة سوى إطار عمل عام، كـان مفتقراً إلى المواصفات الضروريَّة للمفصلة المؤسَّساتيَّة، وقـد يكـون نـصّ آخـر هـو الـذي مـارس قدراً أكبر من النفوذ على صياغة الدستور الحـالي لإيـران، هـو البحـث الـذي كتبـه محمَّـد بـاقـر الصَّـدر عـام ١٩٧٩م، ردّاً علـى استفسـار علمـاء لبنـانييـن عـن رأيـه فـي «مشروع دستور الجمهورية الإسلامية في إيران» (ص ٨٤).

قبـل استعـراض مـا جـاء فـي هذه اللمحة الفقهيَّة التمهيديَّة ومقترحات السَّيِّد الصَّدر، وإبراز التَّأثير والتَّوافق بينهـا وبين ما جاء في مواد الدستور الإيراني الحالي، تحـدَّث المـؤلِّـف عمَّـا أسمـاه بـ «مسـتويين إضافيَّين أكثر تجريدية في نظرية الدَّولة الإسلامية. . الفكرة المجرَّدة الأولى فلسفيَّة تبحث في أصل الوجود، وهي مبنيَّة على نظريَّـة الدَّولة الإسلاميَّة في أوثق صلـة ممكنة بما جاء في القرآن الكريم. . المستوى الثَّاني من التجريد المعنوي في نظريَّة الدولة الإسلاميَّة هو فلسفي، ويبحث عن أهمّية السلطـة فـي ظـلّ الـدَّولـة الإسـلاميَّـة وقدرتها على البقاء طوال أربعة عشر قرناً رغم النوائب والشدائد. .».

وقد تتبَّـع المـؤلِّـف، ومن خلال كتاب «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء» الذي نشر سنة ١٩٧٩م، والذي عدَّه «من أرقى النصوص في الأدبيَّات الإسلاميَّة الحديثة عن العلاقة بيـن القرآن والبنية المقترحة للدَّولة الإسلاميَّة»، كيف عالج السَّيِّد الصَّدر «جوهر علاقة السُّلطة ومسؤوليَّة العلماء في الدَّولة»، وكيف استطاع أن يطوِّر «منحى أكثر عمقاً في إرسائه قواعد سلطة كهذه على النُّصوص القرآنية. .»؛ وذلك من خلال تفسيـر جـديـد للآيـة (٤٤) مـن سورة المائدة؛ حيث فسَّر السَّيِّد الشَّهيد ﴿الأَحْبَارُ﴾ بالعلماء المراجع.

أمَّـا الشَّهـادة فـي قـولـه تعالى: ﴿وكانوا عليه شهداء﴾ فهي في مفهوم الصَّدر «تعهـد إلـى هـذه المـرجعيـة بمهمَّـة حـراسـة الجمهوريـة الإسلاميـة والذَّود عنها» (ص ٨٧)، ومـواصلـة الـدَّور العـام للأنبيـاء والأئمَّة، وبهذا التأصيل تمكَّن الشَّهيد الصَّـدر ـ كمـا يقـول المـؤلِّف ـ من «تثبيت المرجعية دستورياً وترسيخ جذورها في

صميم الدَّولة الإسلامية» (ص ٩١)، وهذا التأصيل النَّظري أمدَّ الثورة الفتيّة بمقوّمات وعناصر فكريّة قويّة، تمّت الاستفادة منها بشكل أو بآخر، بالإضافة إلى أن كتيّب «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء»، ومعه مجموعة أخرى من الكتيّبات بلغ مجموعها ستّة من بينها كرّاس «اللمحة الفقهيّة» الذي سنتحدّث عنه بعد قليل، هذه الكتيّبات التي جمعت ونشرت تحت عنوان: «الإسلام يقود الحياة»،كان السَّيِّد الصَّدر قد كتبها بعد انتصار الثورة، فهي «من وحي الانتصار الذي حقَّقته الثورة. . وتهدف إلى تعزيز وقعها وتأثيرها عقائدياً. . » كما يقول الدكتور الملاَّط.

بعد الحديث عن «خلافة الإنسان. . » و «منابع القدرة في الدَّولة الإسلامية»، يأتي الحديث الآن عن «اللمحة الفقهية التمهيدية»، باعتبارها «المرحلة الثالثة من تطابق فعلي وعملي لهذه النَّظرات في عملية تطوُّر الثورة الإيرانية» (ص ٩٤). بالإضافة إلى كونها تحتلّ صلب موضوع النقاش حول أصول الدستور الإيراني ومساهمة «لمحة» الصَّدر في صياغته النِّهائية.

ينطلق الدكتور الملاَّط من مجموعة من الملاحظات المنهجية المفيدة، مثل الإشارة إلى تاريخ كتابة «اللمحة الفقهية»، أي ٤ شباط ١٩٧٩م، ليؤكِّد من خلال ذلك أنّها كتبت قبل الانتصار النِّهائي للثوّار واستلام رجال الدِّين والعلماء الحكم في إيران. وهذا يعني، في نظره، أنَّ السَّيِّد الصَّدر عندما كتب لمحته «لم تكن لمفهوم الدَّولة الإسلامية صيغة دستورية محدَّدة بدقَّة»، أمَّا كتابات زعيم الثورة الإمام الخميني (قده)، ومقالات الطَّالقاني الدستورية، فلم تكن ـ حسب الدكتور الملاَّط ـ سوى إطارٍ عام «يفتقر إلى تفصيلات التَّرابط المؤسَّساتي المتّسق»، لذلك يستنتج المؤلِّف، بل يؤكِّد، أنَّ «لمحة الصَّدر الفقهية هي أحد المخطَّطات الأوَّلية (وقد تكون المخطَّط الأوَّل) للدستور الذي تبنَّته طهران في فترة لاحقة» (ص ٩٥). «وقد تبيَّن لنا ـ يقول الملاَّط ـ في تحليلها بإزاء النصّ النِّهائي للدستور الإيراني أنَّ المنظومة المتبنَّاة في إيران اقتبست، بدون أي استثناء أو تعديل تقريباً، آخر الإسهامات الفقهيَّة الهامَّة لمحمَّد باقر الصَّدر» (ص ٩٥).

ولتأكيد هذا المدَّعى يقدِّم المؤلِّف مجموعة من الأمثلة منها: «المبدأ الأوَّل في كتيِّب الصَّدر يتردَّد كالصدى في البند الأوَّل من المادَّة الثانية للدستور، الذي يعلن أنَّ

«الجمهوريّة الإسلاميّة نظام مبني على الإيمان. . بولاية الله». وبخصوص دور الفقيه «المرجع» (المجتهد، العادل، الكفوء)، الذي تحدَّث عنه الشَّهيد الصَّدر في اللمحة، نجد الدستور الإيراني ينصُّ في مادَّته الخامسة على أنَّ «في زمن غيبة الإمام المهدي، تكون ولاية الأمر وإمامة الأمَّة بيد الفقيه العادل. . الملمّ بأمور العصر». كذلك يلاحظ الدكتور الملاَّط أوجه الشبه في اعتبار قانونيَّة الحكومة وتقيّدها بالشريعة التي تسيطر على الحاكم والمحكوم كما أكد السَّيِّد الصَّدر، وهذا ما نجده في الدستور الذي ينصُّ في المادَّة (١١٢) على أن «يتساوى القائد وسائر أعضاء مجلس القيادة أمام القانون شأنهم شأن أي مواطن آخر في البلد».

كذلك هناك أوجه شبه أخرى في مسألة الفصل المزدوج بين السّلطات، والصلاحيات والحقوق الخاصَّة بالمرجع، وقد فصَّل المؤلِّف القول حول أوجه التشابه هذه، وبحث في جذورها المشتركة، لأنَّ عدداً من الأفكار والآراء التي وردت عند السَّيِّد الصَّدر تحدَّث عنها الإمام الخميني زعيم الثورة، لذلك يشير المؤلِّف، وهو يعلِّل هذا التشابه، إلى قضيَّة مهمَّة لا يمكن فهم نظرية ولاية الفقيه، من دون فهمها ومعرفتها، ويعني بها البنية الداخليَّة والهيكليَّة العامَّة للمرجعيَّة الشِّيعيَّة وتطوُّرها عبر التاريخ، وتقاليدها الراسخة التي أصبحت بمثابة دستور غير مكتوب. وقد ساعدت هذه البنية في انسجام أطروحة ولاية الفقيه مع الوسط الاجتماعي والدِّيني، كما عدَّت قاعدة أساسية انطلق منها التنظير السِّياسي حول طبيعة الدَّولة ونظام الحكم الإسلامي زمن الغيبة.

مشاكل التّطبيق

من الطَّبيعي جدّاً أنَّ التّطبيق الواقعي للنَّظريات تنجم عنه تساؤلات جديدة ومشاكل تحتاج إلى معالجة وتنظير جديد، كما يكشف التّطبيق الثّغرات والنّواقص التي تعاني منها أي نظرية سياسية لم تطبّق من قبل، وهذا ما وقع بالنِّسبة للفصل المزدوج بين السُّلطات الذي اتَّسمت به بنية الدستور الإيراني، وقد رأى المؤلِّف أنَّ «ثمَّة مشاكل جوهرية» نجمت عن هذا الفصل، وظهرت في تجربة العقد الأوّل من التطوُّرات الدستورية في الجمهورية الإسلامية، لذلك فقد خصَّص بحثاً مطوّلاً تحت

عنوان: «العقد الأوّل للدستور الإيراني: معضلات أقلّ السّلطات خطراً» لمناقشة بعض القضايا الدّستوريّة الشائكة، مثل موقع مجلس الأمناء بين السُّلطتين التشريعية والتنفيذية، والمشاكل التي نجمت عن المهام الموكولة إليه، وكيف تطوَّر الأمر أخيراً بإنشاء «مجمع تشخيص مصلحة النِّظام»، الذي استطاع أن يفصل عمليّاً في عددٍ من القضايا والمشاكل المتراكمة جرّاء الاختلاف الحاصل بين مجلس الأمناء ومجلس الشورى والحكومة.

وأثناء ذلك استطاع المؤلِّف أن يقدِّم دراسة تحليلية قانونية كشفت عن موقع الفقيه وصلاحياته في الدستور الإيراني، كما قدَّم مجموعة من التحليلات والنقودات والمقارنات بين الوضع الدستوري الإيراني وما نجم عنه من مشاكل إجرائية وبين بعض الأوجه والقضايا في الأنظمة السّياسيَّة والقانونيَّة في بعض الدُّول الغربيَّة مثل فرنسا والولايات المتَّحدة الأمريكية، واستطاع كذلك أن يخرج باستنتاجات، أهم ما فيها أنّها قدَّمت لرجال القانون الإيرانيين دراسة قانونية تحليلية للدستور والتَّجربة السّياسية الإسلامية، يمكن الاستفادة منها في تطوير الدِّراسات القانونية الإسلامية حول الدستور والنظام السياسي الإسلامي. خصوصاً وصاحبها ينتهج الموضوعيّة العلميَّة وليس هدفه النَّقض، وإنَّما الفهم والتَّحليل واكتشاف طبيعة السُّلطة وتركيبتها في إيران الثورة.

التَّجديد في مجال الاقتصاد

الفقه الإسلامي: الاقتصاد الإسلامي والبنك اللاَّربوي، هذا هو عنوان الجزء الثّاني من الكتاب، وفيه سيحاول الدكتور الملاَّط كذلك أن يبرز القيمة التجديدية لما كتبه السَّيِّد الشَّهيد في هذا المجال، وإظهار حجم مساهماته التي كشفت أوّلاً عن تمرّسه وقدرته الإبداعيّة باعتباره فقيهاً مجتهداً كامل الأهلية لخوض غمار الشَّريعة واستنباط الأحكام من مصادرها المعتبرة، وثانياً انفتاحه على الثَّقافة والفكر الإنسانيَّين، واستيعابه لعدد من فروع المعرفة المعاصرة، وهذا ما ظهر في نقده العلمي والموضوعي للمذاهب الاقتصاديّة الغربيّة وخلفيّاتها الفلسفيّة والعقديّة، ومن خلال ممارسة طرفي هذه المعادلة؛ أي الاجتهاد من جهة والنقد من جهة أخرى، استطاع السَّيِّد الصَّدر أن يكتشف المذهب الاقتصادي في الإسلام.

هناك مقدِّمات لا بدَّ منها لمعرفة حجم ما قدَّمه السَّيِّد الصَّدر في مجال الاقتصاد الإسلامي وأهمِّيته، أوَّلاً ومن خلال الاطِّلاع على مباحث علم الفقه وموضوعاته وكتبه المعتمدة لدى المذاهب الفقهية المعروفة، نلاحظ عدم وجود «أي نظرية عامَّة في الاقتصاد»، هناك موضوعات لها علاقة بالنَّشاط الاقتصادي، مبحوثة في عدد من الأبواب الفقهية المتفرِّقة، ثانياً لا وجود لكتابات إسلامية (اقتصادية بالمعنى العلمي) حديثة أو معاصرة يمكن الرُّجوع إليها والاستعانة بها أو الانطلاق منها لاكتشاف المذهب الاقتصادي الإسلامي. أمَّا إذا تحدَّثنا عن المجال المصرفي فإنَّ النِّقاشات حول الرِّبا ـ التي تفجَّرت في مصر أواخر القرن الماضي وبداية هذا القرن، عندما افتتحت بعض صناديق التَّوفير ـ وشارك فيها بعض العلماء من الأزهر ـ لم تسفر عن اكتشاف نظريَّة متكاملة في هذا المجال، يمكن الاستفادة منها للتنظير أو إيجاد البديل، أي بنك إسلامي لا يتعامل بالرِّبا المحرَّمة.

من هنا، ولهذا السَّبب ـ يقول الدكتور الملاَّط ـ «تتَّسم كتابات محمَّد باقر الصَّدر في الاقتصاد والحقل المصرفي بأهمِّية بارزة، فقبالة خلفيَّة كلاسيكيَّة لم يكن فيها وجود لعلم الاقتصاد، وعالم إسلامي لم يخرج مع حلول عام ١٩٦٦م بأيِّ فكرة متساوقة متماسكة في هذا المجال، أعدَّ الصَّدر كتابين جديين ومطوَّلين عن الموضوع هما: اقتصادنا والبنك اللاَّربوي في الإسلام» (ص ١٤٧).

قام الدكتور الملاَّط بعرضٍ للقسم الأخير من كتاب «اقتصادنا» الذي خصَّصه السَّيِّد الصَّدر للاقتصاد الإسلامي، أمَّا القسمان: الأوَّل والثَّاني فقد خصَّصهما لنقد المذهبين الاقتصاديَّين الماركسي والرَّأسمالي بعد عرض آرائهما الاقتصاديَّة ومرتكزاتها الفلسفيَّة. وقد أعاد المؤلِّف ترتيب هذا القسم تحت عناوين رئيسيَّة جديدة هي: المبادئ والمنهج، التَّوزيع وعوامل الإنتاج، التَّوزيع والعدالة. ومن خلال هذه العناوين الثَّلاثة، استعرض المؤلِّف بالتفصيل محتوى ما كتبه الصَّدر حول مبادئ الاقتصاد الإسلامي، وكونه جزءاً من كلّ، ووضع الدِّين الحقيقي في النِّظام الاقتصادي، واعتبار الاقتصاد الإسلامي ليس علماً، ومفهوم الملكيَّة المتنوِّعة في الإسلام، بالإضافة إلى عرض بعض الانتقادات التي وجَّهها السَّيِّد الصَّدر للماركسيَّة والرَّأسماليَّة، هذه هي المواضيع التي ناقشها المؤلِّف على ضوء ما جاء في

«اقتصادنا». وبشكل عام قام الدكتور الملاّط بوصف «وإعادة تكوين لجوهر إسهام الصّدر الرّئيسي وسبب استحقاقه الشّهرة، أي النّظرية التي عرضها في «اقتصادنا» لنظام اقتصادي إسلامي»، ليقوم بعد ذلك بالبحث عن موضعه في الآداب الاقتصادية المعاصرة، خصوصاً وقد تمّت ترجمته لعدّة لغات عالمية مثل الألمانيّة والإنجليزيّة، وقرئ على نطاق واسع.

ملاحظات نقدية

من الملاحظات الجديرة بالاهتمام، الانتقاد الذي وجّهه المؤلّف للقسم الأوّل من الكتاب الخاص بنقد المذهب الاشتراكي، يرى الملاّط أنّ السّيّد الصّدر اعتمد على كتابات ستالين وبولتزر، وهذه الأدبيّات تعدُّ اليوم عتيقة ومتجاوزة، وتنتمي ـ كما يقول ـ «إلى أكثر التّقاليد الماركسية ابتذالاً» (ص ١٩٥). وهذا ما أضعف هذه الانتقادات وقلّل من فرص بقائها حيّة، وهذه الملاحظة النّقدية يمكن الردّ عليها باستحضار عدّة معطيات، فالسّيّد الصّدر كتب نقده وتحليله من وحي الأدبيّات الماركسية المترجمة إلى العربية آنذاك والمتداولة في السّاحة العراقية، ونقده اتّجه للأسس الفلسفية المادّية للمذهب، ولم يكن ليهتمّ ببعض التّعديلات أو التطوُّرات التي ستعرفها مستقبلاً الأدبيّات الحديثة أو «ما بعد الماركسية» التي لم تعد لها الآن أي حاجة بعد وفاة الشّيوعية وسقوط وتفكك النّظام والمعسكر السّياسي الذي كان يتبنّاها «ايديولوجيةً» اقتصادية وسياسية. لكنّ المؤلّف يعترف في النهاية، رغم هذه الملاحظات، بأنّ السّيّد الصّدر «نجح إلى حدٍّ بعيد رغم هذه القيود، وخرج بنقد فذٍّ في تعمُّقه وشموله» (ص ١٩٥).

أمّا النّقد الذي وُجّه للكتاب من طرف بعض السلفيّين، وأشار إليه المؤلّف، فنعتقد أنّه لا يستحقُّ الردَّ أو المناقشة، أو حتّى الإشارة إليه لتفاهته وبعده عن أغراض النّقد العلمي، فالسّيّد الصّدر لم يكن يُنظّر لاقتصاد شيعي إمامي بالمعنى المذهبي، ولم تكن الطائفيّة أحد همومه أو انشغالاته لينطلق منها، كان السّيّد الصّدر يكتب للإسلام، مستفيداً من تراثه الفكري العام، ولو وجد كتابات مهمّة أو تستحقّ العناية للسّلفيين أو الحنابلة، في هذا المجال، لاطّلع عليها واستفاد منها. ومن خلال ما

قـدَّمـه المـؤلِّف يظهر تهافت النَّقد السَّلفي، ويُظهر كذلك الاستعانة بالكذب وتزوير الحقائق «ديدنهم دائماً» للوقوف في وجه الاستفادة الإسلاميَّة العامَّة من هذا الإبداع الإسـلامـي فـي مجال الاقتصاد. ونحن نعلم سبب ذلك؛ فقد تضايق السَّلفيُّون كثيراً وهم يسمعون أخبار انتشار هذا الكتاب داخل الأوساط الإسلامية، وكثرة الإشادة به واعتماده في عدد من الجامعات بوصفه مصدراً مهمّاً من مصادر الاقتصاد الإسلامي، وكيف يكون ذلك ومؤلِّفه عالم شيعي إمامي، وهم يكفِّرون الشيعة ويدَّعون أنَّهم فرقة منحرفة عن الإسلام وليس لهم من العلم إلاَّ الخرافات وعبادة الأئمَّة؟! لذلك كان لا بدَّ مـن ظهور مثـل هـذه الدِّراسات «الافترائيَّة» ولا نقول النَّقدية، لأنَّها لا علاقة لها بالنَّقد العلمي، وقد وصف المؤلِّف أحد هذه الرُّدود السَّلفية بأنَّ صاحبها «ينزع إلى تعميمات سهلة واستخدام نصوص مستخرجة من كتابات لاحقة للصَّدر، بما في ذلك أقـوال غيـر صحيحـة مثـل الفـرضيـة المـزعـومـة بـأنَّ الصَّدر دعا إلى شرعنة الرِّبا، واستشهـادات غيـر دقيقـة للنصوص» (ص ١٩٠)، ويـضيـف المؤلِّف: بأنَّ اقتصادنا «فـريـد بغيـاب أي نعـرة طـائفيـة شيعية ظاهرة من تحليله ومصادره.. فقد استعان الصَّـدر، بدون تحفُّظ أو قيود، بمراجع شيعية وسنِّية، ومن الصَّعب إيجاد أي إشارة تنمُّ خصيصـاً عـن انحيازات طائفية.. وفي «اقتصادنا» يضمِّن الصَّدر كتابه وفرة من أقـوال علمـاء شيعـة وسنَّـة علـى السَّـواء، منتمين إلى كلّ المذاهب الفقهية، وحتَّى المـذهب الأكثـر معـاداة للجعفـريـة، أي الحنبلي في صيغته (الوهَّابية ـ السّعودية)، يستشهـد بـه من خلال أقوال أحمد بن حنبل وابن قدامة» (ص ١٩٤). والنَّتيجة التي يتوصَّـل إليهـا المؤلِّف بعد استعراض هذه الانتقادات هي: «إلى هذا اليوم، ما زال «اقتصادنا» الأثر الأهمّ شأناً والأكثر شمولاً بين كلّ ما كتب عن الاقتصاد الإسلامي» (ص ١٨٩).

أمَّا بـالنِّسبة للنِّظام المصرفي الإسلامي وكتاب الصَّدر «البنك اللاَّربوي»، فمن الضَّـروري كـذلك معـرفة أنَّ السَّيِّد الصَّدر عندما شرع «في أواخر الستِّينات في كتابة رسالة بحثية عن بنك خلو من الفائدة، ردّاً على استفسار من وزارة الأوقاف الكويتية، لم يكن متـوفِّـراً في ذلك المجال سوى المناقشة في مصر حول الرِّبا» (ص ٢٤٥). وهـذه المناقشـات التي شارك فيها علماء الأزهر إلى جانب بعض القانونيِّين لم تسفر

عن رسم المعالم الواضحة لبنك إسلامي يتجنّب في نشاطه المالي والمصرفي التّعامل بالرّبا، لذلك ظلّ البحث عن البديل الإسلامي حاضراً، إلى أن قدّم السّيّد الصّدر أوّل محاولة تنظيرية متكاملة في هذا المجال.

وعلى غرار ما فعله بالنّسبة لكتاب «اقتصادنا»، يقدّم المؤلّف عرضاً شبه مفصّل لمباحث «البنك اللاّربوي» مستعيناً بما كتبه الصّدر حول الموضوع في جميع كتاباته. تحدّث المؤلّف عن الرّبا في الشّريعة الإسلامية، وكيف انتقد السّيّد الصّدر بعض الأفكار التي تحاول تسويغ بعض أنواع المعاملات الرّبوية، واستعرض ما قاله الصّدر بخصوص حقوق كلٍّ من المودع والمستثمر والبنك، وأظهر كيف يتمّ العمل في هذا البنك المقترح من دون اللجوء إلى المعاملات الرّبوية. وفي الأخير يقدّم مجموعة من الاستنتاجات المهمّة والملاحظات النّقدية المتعلّقة بهذا التنظير الإسلامي.

من هذه الملاحظات التي تشمل التّنظير في مجال الاقتصاد كلّه، الصّعوبة في معالجة هذه المواضيع بالنّسبة للفقيه والمجتهد المسلم، الذي لم يتعوّد على مناقشة مثل هذه المواضيع بلغتها ومصطلحاتها الغريبة عن فكره وتراثه المعرفي، «فاللغة المستعملة في هذا الفرع من فروع المعرفة مسكوبة في مقولات رأسمالية أو اشتراكية، ويتعيّن على الاقتصادي الإسلامي أن يكتب نصّه بلغة ما زالت في الطّور التّوليدي، وأيّ محاولة للتّباين ترهقها مصطلحات فنّية غريبة عن ثقافته وتراثه» (ص ٢٤٧). «وتستلزم هذه التّوافقيات اندماج اختصاصات عديدة؛ فعالم الاقتصاد الإسلامي بحاجة إلى إتقان النّصوص الفقهيّة القديمة، واعتماد منهجيّة عمليّة وإنجازيّة، وإلى طاقة تأليفيّة للخروج بنظام متكامل، وقدرة إبداعيّة في المصطلحات الفنّية» (ص ٢٤٨). «ويبقى من الضّروري ـ يقول الملاّط ـ التّنبيه إلى أنّ الصّدر لم يكن من علماء الاقتصاد أو الخبراء في عمليّات المصارف، ولذا سوف يكتشف المنقّبون في نظامه بأدوات النّظريات الاقتصاديّة والماليّة العصريّة تقصيراً ملموساً بل نواقص جلية.. ومع ذلك، فما أسهم به الصّدر جبّار، وتألّقه في هذا المجال متمثّل بما اعتمده لتجاوز عقبتين أساسيّتين» (ص ٢٤٨):

الأولى: غياب المصادر الكلاسيكية التي يمكن الرجوع إليها، **والثّانية**: الأسلوب والمنهج اللذان ستناقش وتعالج بهما هذه المباحث الجديدة.

لكن في النِّهاية لا يجد المؤلِّف بُدًّا من الاعتراف بأنَّ السَّيِّد الصَّدر «كان الباحث الإسلامي الوحيد، القادر على إعداد نصٍّ شامل» عن الاقتصاد الإسلامي، فقد تمكَّن من «وصف الأسلوب الذي يمكِّن المصرف من العمل بدون أي تعامل ربوي، ولا تزال ـ يقول الدكتور الملاَّط ـ دراسته متميِّزة في الإتقان والعمق» (ص ١٤٨). والخلاصة: «إنَّ نظريَّاته عن البنك اللاَّربوي معالم هامَّة في النَّهضة الفقهيَّة الإسلاميَّة في الشَّرق الأوسط» (ص ١٤٩).

وبالجملة، ومن خلال مساهماته في التَّنظير لطبيعة النِّظام السِّياسي الإسلامي، كما ظهر ذلك في كتاباته حول أصول الدستور الإسلامي، وأثر هذه الكتابات في تجربة الثورة الإسلامية في إيران، ومساهماته في الكشف عن المذهب الاقتصادي الإسلامي، بالإضافة إلى ما قدَّمه من جديد في مجالي علم الأصول والفقه، ودعوته لتطبيق المنهج الموضوعي في دراسة القرآن ولاستخراج نظريَّات الإسلام في جميع المجالات العلمية، التَّاريخيَّة والتَّربويَّة والسِّياسيَّة والطَّبيعيَّة.. إلخ، كلّ ذلك يجعل منه بحقّ «**المنظِّر الأوَّل للنَّهضة الإسلامية**» (ص ٢٣).

وأخيراً لا يفوتنا إدراج ملاحظة مهمَّة لم تفت المؤلِّف بل أشار إليها وتحدَّث عنها، ونعني بها الأسلوب أو اللغة التي كتب بها السَّيِّد الصَّدر كتبه وبحوثه، فقد لخَّص المؤلِّف كلامه ووجهة نظره بهذا الخصوص وأوجزها قائلاً: «سلاسة جاحظية، ومنطق صارم، وأسلوب سهل ممتنع».

ملاحظات عامَّة جديرة بالاهتمام

١ ـ صحيح أنَّ الكتاب قد جعل مهمَّته الأساسية اكتشاف موقع الصَّدر وإنتاجه الفكري من النَّهضة الفقهية الإسلامية في الشرق الأوسط، لكنَّ بحوث الكتاب تجاوزت ذلك بكثير، واستطاعت أن تقدِّم رؤية موضوعية إلى حدٍّ بعيد، من خارج الدَّائرة الشِّيعية الإمامية والإسلامية عموماً، للتشيُّع الإمامي تاريخاً وعقيدةً، ومحاولة لفهم ما يدور داخل الحوزة العلمية في النَّجف وتطوُّرها، ومناهج التعليم فيها، وما قدَّمه علماؤها من مساهمات معاصرة دفعت بالنَّهضة الإسلاميَّة خطوات إلى الأمام.

٢ ـ استطاع الكتاب إلى حدٍّ بعيد أن يكتشف حجم مساهمة السَّيِّد الصَّدر في صياغة الدّستور الإيراني والتّأصيل أو الكشف عن المذهب الاقتصادي الإسلامي.

٣ ـ موضوعيَّة علميّة في البحث والعرض لا تخلو من بعض المقاربات والتّقييمات التي تتحكَّم بها وتوجِّهها خلفية المؤلِّف الفكرية المغايرة للفكر والعقيدة الشّيعيَّين وتاريخهما.

٤ ـ يمكن عدُّ الكتاب من بين أهمّ ما كتب (من خارج الدّائرة الإسلامية، حسب علمنا واطّلاعنا) عن السَّيِّد الصَّدر وإنتاجه الفكري ومساهمته في النّهضة القانونيّة الإسلاميّة.

٥ ـ بالنِّسبة للتّأثير أو استفادة الدّستور الإيراني في صياغته النِّهائية ممَّا جاء في لمحة السَّيِّد الصَّدر الفقهيَّة التَّمهيديَّة، نعتقد أنَّ القضية في حاجة لمزيد من الدِّراسة للكشف عن جذور الدستور الإيراني ومصادره وأصوله بشكل عام، خصوصاً وأنَّ المؤلِّف قد اعترف بأنّه وأثناء حديثه مع «علماء ومفكِّرين إيرانيِّين ظهر بعض المضض في الاعتراف بوثاقة صلة لمحة الصَّدر بالدستور الإيراني»، لذلك فهذه القضيّة الإشكاليّة تحتاج للمزيد من النِّقاش والمعالجة.

٦ ـ بالنِّسبة للتَّحليل الذي قدَّمه للمشاكل النَّاجمة عن الفصل المزدوج للسُّلطات في الدّستور الإيراني، يمكن عدُّ ذلك أنموذجاً للدِّراسات الفقهيَّة القانونيَّة، التي يفترض أن تنطلق لإغناء هذه التَّجربة الدّستوريَّة الجديدة، باعتبارها أصبحت جزءاً من الفقه أو القانون الدّستوري الإسلامي الجديد الذي بدأت أنظار الباحثين في مجال القانون تتَّجه إليه.

٧ ـ هذه الكتابات التي تتحلّى بقدر كبير من الموضوعيّة عن العالم الإسلامي وقضاياه المعاصرة، يمكن عدُّها مهمَّة وضروريّة لإغناء مشروع حوار الحضارات، ونزع فتيل الكراهيّة والصِّراع النَّاجم عن الجهل المتبادل بالآخر، وبخاصَّة عندما تكتب من جهات محايدة أو يفترض أن تكون كذلك، سواء أكانت عربية أو غربية.

٨ ـ مثل هذه الكتابات الأكاديميَّة المنجزة في الغرب، تستحقّ القراءة والتَّرجمة والتَّرويج لها بين قرّاء العربية، وهذا ما قامت به دار النَّهار للنَّشر في بيروت،

● **الأستاذ محمَّد دكير**

عندما أشرفت على ترجمة هذا الكتاب وطبعه سنة ١٩٩٨م. وكان قد صدر باللغة الإنجليزية عن دار نشر جامعة كمبردج سنة ١٩٩٣م.

وأخيراً، لقد حاز هذا الكتاب على جائزة جمعية الدِّراسات الشَّرق الأوسطية في الولايات المتَّحدة الأمريكية لأفضل مُؤلَّف أكاديمي لعامي ١٩٩٣ ـ ١٩٩٤م، وهذا دليل على أهمِّيته العلميَّة، وتمرُّس مُؤلِّفه في الكتابة والتأليف في حقول الفكر الإسلامي المعاصر ومجالاته..

* * *

الفكر السّياسي والدُّستوري
عند الشّهيد السّيّد محمد باقر الصّدر(قده)

الدكتور محمد طي*

لم يكن السَّيِّد محمد باقر الصدر (قده) مرجعاً دينيّاً تقليديّاً اهتم بمسائل العبادات والمعاملات وحسب، بل كان إنساناً عالماً مطّلعاً على مسائل العصر بمختلف أنواعها، فكتب في الفلسفة والمنطق ومنهجيّة العلوم الاجتماعيّة، كما كتب في الفكر السّياسي والاجتماعي والاقتصادي، وفي علم المصارف والعلم الدستوري، فكان موسوعيّاً متعمّقاً بحق.

وإذا كانت جوانب فكره لا تزال تدرس، وستبقى كذلك إلى مدى زمني بعيد، فإنه يصبح من واجبنا الإسهام في إعطاء هذا الرّجل الكبير حقَّه، وسنتناول، في الأسطر التالية، فكره في المجال السياسي والدُّستوري محاولين إلقاء نظرة متواضعة عليه.

تناول السَّيد الصَّدر هذه المسائل في فتوى أصدرها بناءً على طلب عدد من الأشخاص، كما بثّها في ثنايا كتاباته الاقتصاديّة والاجتماعيّة، فتحدَّث في الدَّولة وفي السِّياسة، والدُّستور عموماً والسُّلطات والنِّظام السِّياسي، وفي العلاقة بين السُّلطات، وفي المبادئ الاقتصاديّة السِّياسيّة. وسنتناول هذه الجوانب في ما يأتي:

في الدَّولة ونشوئها

حاول الفكر السياسي، منذ وقت مبكّر، أن يدرس ظاهرة نشوء الدَّولة، وانقسم في هذا الموضوع انقساماً لا رأب له.

فقد ذهب ابن خلدون إلى أنَّ الملك يقوم على القهر والغلبة، حيث تتمكَّن

---

* أستاذ في الجامعة اللبنانية.

عصبيَّة، في صراع العصبيَّات، من إخضاع عصبيَّات أخرى، فتقيم دولتها على أنقاض سلطات تلك العصبيَّات. وهو بهذا يحاول تعميم الدَّولة القبليَّة على المكان والزمان. ولا يخفى ما في هذا الأمر من تعسّف في الاستنتاج. ذلك أنه إذا كان الكثير من الدُّول قد قام على هذا النَّحو، خصوصاً في الماضي، فإنَّ الدُّول القائمة اليوم لا تقوم غالباً على هذا الأساس.

كما ذهب عدد من المفكِّرين الأوروبيِّين إلى أنَّ الدَّولة قامت على أساس العقد الاجتماعي بين المجموعات البشريَّة التي تضمُّها، بحيث تخلَّى كل إنسان ممَّن كان يعيش في حالة الطَّبيعة عن جزء من سيادته لصالح سلطة تحكم الجميع باسم الجميع. غير أنَّ هذا الزَّعم لا يمكن البرهنة على صحته، بل حتَّى أنَّ أصحابه، وفي مقدَّمهم جان جاك روسُّو، يرون أن هذا الحلَّ هو حلٌّ منطقي وإن لم يجد له أمثلة عبر التَّاريخ.

وذهبت الماركسيَّة إلى أنَّ الدَّولة أقامتها الطَّبقة المسيطرة المستغِلَّة بعدما انقسم المجتمع إلى طبقات إحداها مهيمنة والأخرى مغلوبة مستغلَّة.

وقد نشأ انقسام المجتمع إلى طبقات، حسب وجهة النَّظر الماركسيَّة، في المرحلة التي حلّت فيها أدوات الإنتاج المعدنيَّة مكان الأدوات الحجريَّة والخشبيَّة؛ وذلك في حفر الأرض وفي الصَّيد، الأمر الذي أدَّى إلى زيادة في الإنتاج، فحصل فائض ولو محدود عن حاجة المنتجين، الأمر الذي سمح بانتزاعه، وقد انتزعه أفراد أقوياء مادِّياً أو معنويّاً، وشكّلوا طبقة مستغِلَّة وحوّلوا المنتجين العاملين إلى طبقة مستغَلَّة.

ولمَّا كانت الطَّبقة المستغِلَّة لا تستطيع إدامة سيطرتها إلاّ بتنظيمها على أساس سند من القوَّة، فقد أنشأت الدَّولة بجهازها القمعي من شرطة ومحاكم وسجون لتنظيم قمع الطَّبقة الدُّنيا واستغلالها.

غير أنَّ ما تذهب إليه الماركسية، وإن كان مبنيّاً بشكل منطقي ظاهريّاً، إلاّ أنَّه لا يستند إلى وقائع يمكن إثباتها من النَّاحية التَّاريخيَّة.

ولمَّا كانت جميع هذه النظريَّات متهافتة إذا ما حاولنا تعميمها، فإن السَّيد الشَّهيد يدحضها جميعاً، ويرى أن الدَّولة قامت على أساس ديني، ولكن ليس

بالطَّريقة التي كانت تعرضها الكنيسة في أوروبا عندما كانت تدعم الملكيَّة الاستبداديَّة التي تقوم على الحقّ الإلهي، وتعدّ الملك ظلَّ الله على الأرض، وأنه بالضَّرورة مفوَّض من الله عزّ وجلّ، كما تدعم النُّظام الإقطاعي، بل على أساس من استقراء التَّاريخ.

يقول السَّيد الشَّهيد: «فمن ناحية تكوّن الدَّولة ونشوئها تاريخياً، نرفض إسلاميّاً نظريّة القوّة والتغلُّب، ونظرية التفويض الإلهي الإجباري، ونظرية العقد الاجتماعي، ونظرية تطوُّر الدَّولة عن العائلة، ونؤمن بأنَّ الدَّولة ظاهرة نبويّة، وهي تصعيد للعمل النَّبوي بدأت في مرحلة معيَّنة من حياة البشريَّة»[1].

فالنَّبي موسى عليه السلام الذي قاد بني إسرائيل من مصر أسّس لهم دولة. والنَّبي محمد صلى الله عليه وآله أسّس دولة في المدينة المنوّرة، وكانت الدَّولتان أساساً لقيام دول لمدَّة طويلة من الزَّمن، ولعلّه لو كشف المزيد من أسرار التاريخ لاتّضحت هذه المسألة أكثر فأكثر. إذ إن المعروف اليوم أنَّ الأمبراطوريات وسائر الدُّول التي كانت قائمة في العهود الغابرة، من مصر إلى بلاد الرَّافدين إلى اليونان، كانت دولاً قائمة على الدِّين والسِّحر؛ الأمر الذي يسمح بعدم استبعاد أساس ديني حقيقي لها قبل أن تؤول إلى ما آلت إليه؛ وذلك بناءً على النَّظريّة الدِّينية القائلة إنه لم يخلُ زمان من نبي ورسالة سماوية، عملت فيها أيادي التَّحريف بعد وفاة الرَّسول.

السُّلطة والدَّولة

ترى النَّظريّات السّياسيَّة الحديثة أنَّ السُّلطة في الدَّولة مستمدَّة من البشر سواء بوصفهم أمماً أو شعوباً. فمن يأخذ بنظرية سيادة الأمَّة يرى أنَّ السُّلطة للأمَّة بوجودها التَّاريخي الممتدّ من الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل، وبهذا يمكن أن تتجسَّد في ملك أو رئيس أو امبراطور.. دونما فرق.

أمّا من يأخذ بنظريَّة الشَّعب فيرى أنَّ السُّلطة للأجيال الحاضرة من دون السَّابقة، فيخلّصها من أثقال الماضي، ويتطلّع حسب زعمه إلى المستقبل.

إلاّ أنَّ النَّظريَّتين تُستَخدمان لتسويغ أنظمة حكم معينة، سواء منها الاستبداديّة أم الديمقراطيّة، ولا تعنيان أبداً التزاماً حرفياً بمقتضياتهما. إذ نادراً ما نرى الشَّعب

يمارس سلطة، فهو يكتفي بالمظاهر الشكليّة لتفويض السُّلطة، في الانتخابات، ذلك التفويض الذي هو في الحقيقة عقد بين القوى الفاعلة من التروستات الماليّة والصناعيّة والعسكريّة وبين الحكّام الذين هم في الواقع وكلاء لهذه القوى. ألم يقل إيزنهاور، بعد مغادرته البيت الأبيض سنة ١٩٦٠، إنه اكتشف أنّ أميركا يحكمها مركّب عسكري - صناعي؟

أمّا في الإسلام، فإنّ مصطلحي الأمّة والشّعب لا يحملان المعاني نفسها التي حُدِّدت لهما في الغرب، وعندما نتحدَّث عن الأمّة، نعني المجموعة الإسلاميّة؛ والأمّة، بهذا المعنى، تعني الشّعب، كما هو مستخدم في الغرب، ولا يمكن أن تستخدم سيادة الأمّة مسوّغاً لحكم استبدادي ولا سيادة الشعب للتّدليل على نظام حكم مختلف.

أمّا الكنيسة فقد كانت، في القرون الأوروبية الوسطى، تؤمن بأنّ مصدر السُّلطة هو العناية الإلهيّة، ولكنّها كانت تزعم أنها مفوّضة إلى الملوك الاستبداديين، الذين يشكّلون قدراً بالنِّسبة إلى الشُّعوب، فإن كان الواحد منهم صالحاً فهو رحمة من الله، وإن كان ظالماً فهو عقوبة ينزلها الله بهم لسوء سلوكهم.

أمّا السيّد محمّد باقر الصّدر فيرى أنّ الإسلام يقضي بأن يكون مصدر السُّلطة إلهياً، ولكن السُّلطة تؤول إلى الشعب، وهكذا فهو يؤكّد:

أنّ الله، سبحانه وتعالى، هو مصدر السُّلطات جميعاً.

وهذه الحقيقة الكبرى، تعدّ أعظم ثورة أعلنها الأنبياء ومارسوها في معركتهم من أجل تحرير الإنسان[٢] وهذه السّيادة لله، تعالى، التي دعا إليها الأنبياء تحت شعار: «لا إله إلاّ الله» تختلف اختلافاً أساسياً عن الحقّ الإلهي الذي استغلّه الطُّغاة والملوك والجبابرة قروناً من الزّمن للتحكّم والسّيطرة على الآخرين، فإنّ هؤلاء نسبوا السيادة إسمياً لله لكي يحتكروها واقعيّاً وينصّبوا من أنفسهم خلفاء لله على الأرض[٣].

أمّا في الإسلام فإنّ الله أسند ممارسة السُّلطة، وهي منبثقة من السّيادة، إلى الأمّة؛ وذلك في المجالين: التّشريعي والتّنفيذي، وأن السُّلطتين: التّشريعيّة والتّنفيذيّة قد أسندت ممارستهما إلى الأمّة، فالأمّة هي صاحبة الحق في ممارسة

هاتين السلطتين... وهذا الحقُّ حق استخلاف ورعاية مستمدّ من مصدر السلطات الحقيقي، وهو الله تعالى[٤].

وحقُّ الاستخلاف هذا يجعل الأمَّة مسؤولة عن إنفاذ حكم الله تعالى ونشر العدل والقسط. وهذا ما يبيّنه السَّيد الشَّهيد بقوله: أمَّا «حكم الجماعة القائم على أساس الاستخلاف فإنَّه حكم مسؤول، والجماعة فيه ملزمة بتطبيق الحقّ والعدل ورفض الظُّلم والطُّغيان، وليست مخيّرة بين هذا وذاك»[٥].

ومن هنا فعليها تطبيق الشَّريعة الإسلاميَّة السمحة، سواء في الدُّستور أم في سائر القوانين. إذاً هي ليست مطلقة الصلاحية في هذا المجال، بحيث تستطيع اعتماد ما تشاء من قوانين؛ لأن الله تعالى يكون في هذه الحالة قد أصبح حيادياً، وهو الذي يريد أن يتمَّ نوره. من هنا كان على الأمَّة أن تمارس الصَّلاحيَّة في ظلِّ الدُّستور، وهذا الدُّستور يجب أن يستمدّ من الشَّريعة الإسلاميَّة كما سائر القوانين. يقول السَّيد الشَّهيد: «وما دام الله تعالى هو مصدر السلطات، وكانت الشَّريعة هي التعبير الموضوعي المحدّد عن الله تعالى، فمن الطبيعي أن تحدّد الطريقة التي تمارس بها هذه السلطات عن طريق الشريعة الإسلاميَّة».

إنَّ الشَّريعة الإسلاميَّة هي مصدر التشريع بمعنى أنها هي المصدر الذي يستمدُّ منه الدُّستور وتشرَّع على ضوئه القوانين في الجمهوريَّة الإسلاميَّة[٦].

غير أنَّ أحكام الشَّريعة ليست موضع اتفاق في جميع الأمور، ولا سيّما في الجوانب التَّفصيليَّة للمسائل، فما هو الموقف عندما تكون السُّلطة الحاكمة حيال موضوع من هذا النوع؟

يميّز السَّيد الصَّدر هنا بين ثلاث حالات للشَّريعة، فيرى أنَّ هناك أحكاماً ثابتة واضحة لا يمكن إلاّ الالتزام بها حرفيّاً، وهناك أحكام يختلف حولها الفقهاء، كما أنَّ هناك حالات لم تُستَخرج أحكامها بعد، ولكلٍّ من هذه الحالات يحدّد السَّيد الشَّهيد موقفاً، فهو يرى:

أولاً: إنَّ أحكام الشَّريعة الثَّابتة بوضوح ففهي مطلق تعدّ، بقدر صلتها بالحياة الاجتماعية، جزءاً ثابتاً في الدُّستور، سواء نصَّ عليه صريحاً في وثيقة الدُّستور أم لا.

ثانياً: إنَّ أيَّ موقف للشَّريعة يحتوي على غير اجتهاد، يعدُّ في نطاق البدائل المتعدِّدة من الاجتهاد المشروع دستورياً، ويظل اختيار البديل المعيّن من هذه البدائل موكولاً إلى السُّلطة التَّشريعيَّة التي تمارسها الأمَّة على ضوء المصلحة العامة.

ثالثاً: في حالات عدم وجود موقف حاسم للشَّريعة، من تحريم أو إيجاب، يكون للسُّلطة التشريعيَّة التي تمثّل الأمَّة أن تسنّ من القوانين ما تراه صالحاً[٧].

وإذا كان ظاهر الفقرتين: ثانياً وثالثاً إنَّما يقصر الأمر على القانون العادي، فإنَّنا لا نرى مانعاً من أن ينطبق على القانون الدُّستوري أيضاً، بل لعلَّ هذا ما أراده أيضاً السَّيد الشَّهيد، لأنه في الفقرة أولاً عدّ الأحكام الشرعيَّة الثابتة جزءاً من الدُّستور، فمن أين يؤتى بالجزء الثَّاني؟ والحل هو في ثانياً وثالثاً.

الشَّعب والحكَّام

إذا كان الله، تعالى، قد أوكل السُّلطة إلى الأمَّة، فإنَّ الأمَّة لا بدّ لها من تكليف أعضاء منها بممارسة السُّلطات، وهؤلاء الأعضاء سيكونون الحاكمين. ولمّا كان الحاكم عادةً يجنح إلى المبالغة في التسلُّط، الأمر الذي يجرّ القمع والاستبداد، كان لا بدّ هنا من الاحتياط حفاظاً على ملكيَّة الأمَّة للسِّيادة المفوّضة إليها من الله تعالى.

في الأنظمة الوضعيَّة، عانت الشعوب من التسلّط والقهر آلافاً من السنين حتَّى توصّلت إلى شيءٍ من الحلول.

ففي السَّابق، كان الحكّام، من الملوك أو الأباطرة أو السَّلاطين، يمارسون سلطة مطلقة مدّعين الألوهيَّة أو النِّيابة عن الإله، الأمر الذي يسمح لهم بالتحكّم بالأرواح والحرِّيات والأرزاق، تشهد بذلك معطيات التاريخ من جهة والآثار العمرانيَّة الضخمة من جهة ثانية، فالقلاع والمعابد، من قلعة بعلبك إلى أهرام مصر إلى أكروبول اليونان...، تدلُّ دلالة واضحة، وهي التي استنفدت مجهودات مئات الآلاف من البشر بالضَّرورة، نظراً لبدائيَّة الوسائل، على تملّك الحكام لمجهودات النَّاس وقوّة عملهم، الأمر الذي أدّى إلى استعبادهم ودفعهم إلى أعمال السّخرة، إضافة إلى الأرواح التي كانت تزهق في الحروب الخاصَّة التي كانت تثيرها المطامح

والمطامع، تلك الحروب التي كانت تلتهم في ما تلتهم ثروات الشُّعوب من أموال خاصّة وعامّة.

ومنذ ذلك الوقت، والشُّعوب تناضل للخلاص من النِّير ولم تحقّق نتائج معقولة إلاّ في العصور الحديثة؛ حيث أخذت تختار ممثّليها ليناقشوا الضّرائب التي تفرض عليها وليشرّعوا لها في عمليّة حدٍّ من سلطات الملوك والسلاطين. وهكذا فقد جرى تبنّي إعلانات ومواثيق تتعلّق بحقوق الإنسان منذ نهايات القرن الثامن عشر حتى أيّامنا هذه.

أمّا الإسلام فقد قيّد سلطة الحاكم من الأساس بحيث يحكم بما أنزل الله، فحمى حياة الإنسان منه كما حمى حرّيته وماله. وفي ما يخصّ الحرّيات المعروفة اليوم تقليدياً، فإنّ السيّد محمّد باقر الصّدر، وبخلاف العديد من الفقهاء المسلمين، يرى واجب منح الإنسان المسلم حقوقاً واسعة في مجال حماية بدنه وحريّة حركته وإبداء رأيه وعمله السياسي كما في مجال المساواة وتأمين لقمة العيش.

ينطلق السّيد محمّد باقر الصّدر، على هذا الصّعيد، من كون العبوديّة هي لله وكون عبادة الأشخاص محرّمة مطلقاً، فعمليّة الاستخلاف، كما يرى السّيد الصّدر «تعني، أوّلاً، انتماء الجماعة البشريّة إلى محور واحد وهو المستخلف، أي الله سبحانه وتعالى الذي استخلفها على الأرض بدلاً من كلّ الانتماءات الأخرى، والإيمان بسيّد واحد ومالك واحد للكون وكل ما فيه»[٨].

ومن هنا فإنّ العلاقات الاجتماعيّة لا بدّ من أن تقوم، على أساس العبوديّة المخلصة لله وتحرير الإنسان من عبوديّة الأسماء التي تمثّل ألوان الاستغلال والجهل والطّاغوت»[٩].

وهذا التّحرير لا بدّ من أن يتمظهر، في ما يتمظهر به، في حريّات يمثّل عليها السّيد الشّهيد بالمساواة وحرية الفكر وحرية إبداء الرأي وممارسة الشعائر الدينيّة والعمل السياسي للمسلمين ولغير المسلمين، ففي هذا يقول السّيد الصّدر: «وتعني هذه الحقيقة (كون الله مصدر السُّلطات) أنّ الإنسان حرّ ولا سيادة لإنسان على إنسان آخر، ولا لطبقة أو لأيّ مجموعة بشرية عليه، وإنّما السّيادة لله وحده، وبهذا يوضع

حد نهائي لكل ألوان التحكّم وأشكال الاستغلال وسيطرة الإنسان على الإنسان»[١٠].

ويؤكّد الشّهيد الصّدر الحرّية في معرضٍ آخر، فيقول: «إنّ الأمّة.. هي صاحبة الحقّ في الرعاية وحمل الأمانة وأفرادها جميعاً متساوون في هذا الحق أمام القانون، ولكلٍّ منهم التعبير من خلال ممارسة هذا الحق عن آرائه وأفكاره وممارسة العمل السياسي بمختلف أشكاله، كما أن لهم جميعاً حق ممارسة شعائرهم الدِّينيّة والمذهبيّة».

ويضيف السيّد الشهيد: «وتتعهّد الدَّولة بتوفير ذلك لغير المسلمين من مواطنيها الذين يؤمنون بالانتماء السياسي إليها وإلى إطارها العقائدي، ولو كانوا ينتسبون دينياً إلى أديان أخرى»[١١].

أمّا ما يتعلّق بالحرّيات البدنيّة، ومنها الحق بالحياة وحرمة المنزل والمراسلات فالشريعة كفيلة بحمايتها.

أمّا ما عرف، بعد الحرب العالميّة الأولى خصوصاً، من حرّيات اقتصاديّة واجتماعيّة كحقّ العمل والضمان الاجتماعي ومجانيّة التعليم، فقد تجاوزه الإسلام كما يؤكِّد السّيد محمّد باقر الصّدر، فهو يرى:

أنّ الدَّولة يجب أن تلتزم «بتوفير العمل في القطاع العام لكلّ مواطن وبإعالة كل فرد غير قادر على العمل أو لم تتوفّر له فرصة العمل. وتقوم بجباية الزّكاة لتوفير صندوق للضّمان الاجتماعي، كما أنها تخصّص خمس عائدات النفط وغيره من الثروات المعدنيّة للضمان الاجتماعي وبناء دور سكن للمواطنين وفق تنظيم تضعه الدَّولة».

وتلتزم الدَّولة بالإنفاق من واردات القطاع العام على التعليم مجاناً وفي جميع مراحله وعلى الخدمات الصّحية مجاناً وبجميع أشكالها على نحو يوفّر لكلّ مواطن القدرة على الاستفادة من المجال التعليمي والصحّي من دون مقابل وفقاً لنظام معيَّن تقرّره الدولة[١٢].

على أنّ السّيد الصّدر يرى، إضافةً إلى ذلك، ضرورة إلغاء الفوارق الفاحشة بين مستويات المعيشة للمواطنين، فهو يرى:

«أنّ مستوى معيشة الفرد يجب أن لا يتجاوز بصورة حادة مستوى الرخاء العام للجميع، وللدولة تقدير ذلك والقيام بما يكفل عدم الإسراف»[١٣].

والرَّخاء العام الذي يرى السَّيِّد الصَّدر ضرورة تأمينه هو ذلك الذي يرتفع بدخل الفرد من الطَّبقات الدُّنيا إلى المستوى الذي يستغني به، ويستشهد على ذلك بحديث جاء على لسان الإمام موسى بن جعفر عليه السلام يقول فيه: «إن الوالي يأخذ المال فيوجِّهه الوجه الذي وجّهه الله له على ثمانية أسهم للفقراء والمساكين يقسمها بينهم بقدر ما يستغنون في سنتهم بلا ضيق ولا تقية...»[١٤].

نظام الحكم الإسلامي

يتفرّد نظام الحكم الإسلامي، كما يرى الشَّهيد الصَّدر، من أنظمة الحكم الأخرى، بأنَّه لا تنطبق عليه المواصفات التقليديَّة المتعارف عليها، فلا هو حكم ليبرالي يؤمِّن مصالح الفرد حتَّى ولو على حساب مصالح الجماعة، تاركاً الحبل على الغارب للمنافسة التي يسحق فيها القويُّ الضَّعيف وتدمِّر المؤسسة الكبرى المؤسَّسات الصَّغيرة، ويعترف للفرد بحرِّيات لا يستطيع ممارستها إلاّ الأقوياء المتموِّلون. ولا هو اشتراكي يحرم العامل من ثمرة عمله بحيث تكون جميع وسائل الإنتاج مملوكة للمجتمع وفي الواقع للدَّولة، فيصبح كل إنسان مجرّد موظَّف ينال الأجر نفسه سواء عمل بجدّ وإخلاص أم تهاون وتكاسل أو تهرَّب.

ولا هو بالطَّبع نظام فاشي يصادر الحرِّيات ويتجاهل الجمهور العريض من المواطنين، ويزعم أنَّ هناك نخبة تتميّز تكوينيّاً عن الناس الذين يأتون في مرتبة وسطى بينها وبين الحيوانات.

وهكذا فنظام الحكم الإسلامي ليس فردانياً ولا مكيانياً (توتاليتاريّة)، بل هو نظام الموازنة بين الفرد والمجتمع الذي لا تقوم فيه مصلحة المجتمع بمواجهة مصلحة الفرد؛ بل إنَّ مصلحة المجتمع هي مجموع مصالح الأفراد. يقول السَّيِّد الشَّهيد:

«ومن ناحية وظيفة الدَّولة نرفض إسلاميّاً المذهب الفردي أو مذهب عدم التدخُّل المطلق (للدَّولة) (أصالة الفرد) والمذهب الاشتراكي أو أصالة المجتمع، ونؤمن بأنَّ وظيفتها تطبيق شريعة السماء التي وازنت بين الفرد والمجتمع وحمت المجتمع، لا بوصفه وجوداً هيغلياً مقابلاً للفرد، بل بقدر ما يعبّر عن أفراد وما يضم من جماهير تتطلّب الحماية والرعاية[١٥].

وهكذا فإنَّ النِّظام الاقتصادي الإسلامي يقوم على قطاع عامّ أساسي إلى جانب القطاع الخاصّ. فالقطاع العام يشمل «جميع مصادر الثروة الطبيعيّة» بينما «يكتسب الأفراد الحقوق الخاصّة بالانتفاع بها على أساس العمل»(١٦). وهكذا فإنَّ الملكيّة الخاصّة تقوم على أساس العمل. «إنَّ الثروة المنتجة ملك العامل المنتج، وهذه الملكيّة تقوم على أساس العمل»(١٧) وبهذا يتميّز النِّظام الاقتصادي الإسلامي من النِّظام الرأسمالي الذي تصبح فيه الثروة المنتجة ملكاً لصاحب رأس المال ومن النظام الاشتراكي الذي تصبح فيه الثروة المنتجة ملكاً للمجتمع.

كما يتميّز النِّظام الإسلامي في الاقتصاد بوضع حدّ لهيمنة المال وللإثراء بوساطة المضاربات الماليّة التي تستشري اليوم في ظلّ العولمة، بحيث يتم إحراز الثروات الخياليّة بوساطة تجارة المال، فالنّظام الإسلامي «يمنع ادّخار النقد واكتنازه»(١٨) كما أنَّ العمل يتجه «لمنع أيّ كسب تولّده الأثمان الاحتكاريّة للنقد بما في ذلك الفوائد الربويّة»(١٩).

أمّا أسلوب ممارسة الأمّة لمسؤولياتها واتخاذها القرارات والمواقف ترجمة لخلافتها الصّادرة من الله، فهو يقوم على أساس الشُّورى والولاية، فهي تمارس «أمورها عن طريق الشُّورى ما لم يرد نصٌّ خاص على خلاف ذلك»(٢٠)، والشُّورى تعتمد «جميع النقاط الإيجابيّة في النظام الديمقراطي مع فوارق تزيد الشكل موضوعيةً وضماناً لعدم الانحراف»(٢١). ومن هنا فهي لا يمكن أن تتطابق مع أيٍّ من النُّظم التي تدّعي الديمقراطية وإن تمسّكت بالنقاط الإيجابية فيها كما يرى السّيد الشّهيد.

أمّا الولاية فيراد بها «تولّي (كل مؤمن) أموره بقرينة تفريع الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر عليها، والنّصّ ظاهر في سريان الولاية بين كل المؤمنين والمؤمنات بصورة متساوية»(٢٢).

وحدة السلطات أم فصلها

رأينا أنَّ النّظريّات المتعلّقة بالسُّلطة، في العصر الحديث، ترى أنَّ مصدر السُّلطة بشري، الأمة أو الشعب، وأنها تفوّض بطريقتين:

١ ـ إمّا مجزّأة بحيث يتولّى رئيس الدّولة والحكومة سلطة التنفيذ بما هي تطبيق للقوانين وتفصيل لها وإدارة البلاد. ويتولّى البرلمان سلطة التّشريع بما هي وضع للقواعد الحقوقية العامّة والشاملة، فيما تتولّى المحاكم سلطة القضاء التي تعني تطبيق الأحكام القانونية على النزاعات بين المواطنين بعضهم مع بعض أو مع السلطة نفسها.

٢ ـ وإمّا موحّدة بحيث تختار الأمة مجلس النُّوّاب وتفوّض إليه السلطات جميعاً، ثم يختار هذا المجلس الهيئة التنفيذية ويفوّض إليها جزءاً من الصّلاحية، كما ينتخب الدرجة العليا من الجهاز القضائي ويفوّض إليه الصلاحية القضائيّة.

بالطّريقة الأولى يجري إنشاء نظامين سياسيّين:

الأوّل: النّظام النّيابي الذي يقيم توازناً بين السُّلطة التّشريعيّة والسُّلطة التنفيذيّة فيما هما منفصلتان، ويقيم توازناً بينهما من طريق وسائل ضغط تمتلكها كل سلطةٍ في مواجهة الأخرى. فمجلس النوّاب يسحب الثقة من الحكومة فيسقطها، والسلطة التنفيذية تستطيع بالمقابل حلّه لاستبداله بوساطة الاقتراع الشعبي بمجلس جديد.

الثاني: النّظام الرئاسي الذي يقوم على فصل مشدّد للسلطات، بحيث تلتزم كل منها صلاحيات خاصة، دونما وسائل للضغط على الأخرى من مثيل تلك الموجودة في النظام النّيابي.

وبين النّظام النّيابي والرئاسي يقوم نظام يعرف بالنّظام «شبه الرّئاسي»، وهو نظام نيابي ينتخب فيه رئيس الدولة من الشعب مباشرة ويمارس صلاحيات حقيقية في حين أن الرئيس في النظام النّيابي ينتخب من قبل النواب ولا يمارس إلاّ صلاحيات بروتوكولية. ويختلف هذا النظام عن النظام الرئاسي بوجود أساليب التعاون ووسائل الضغط بين السلطات على غرار النظام النّيابي.

وبالطريقة الثّانية يقوم النّظام النّيابي بنسختيه: الليبراليّة والاشتراكيّة.

أمّا النّظام الإسلامي، كما يحدّده السّيد الشّهيد، فيقوم على بناء مختلف عن كلّ ما سبق، وهو بناء متفرّد لم تعرف البشرية نسخة منه في تاريخها.

فالسُّلطة في هذا النِّظام يمتلكها الله تعالى، وهو يكلّف الأمَّة بممارستها في ظلّ شريعة إلزاميّة على الأمَّة التَّقيُّد بها، أي أنَّ الله تعالى يفوّض إلى الأمَّة سلطة جزئية هي سلطة إقامة حكمه في الأرض. فالأمَّة «ليست هي صاحبة السلطان وإنما هي المسؤولة أمام الله سبحانه وتعالى عن حمل الأمانة وأدائها»[٢٣]، وهي تمارس السُّلطتين: التشريعيّة والتنفيذيّة بالطريقة التي يعيّنها الدستور[٢٤] والدُّستور مستمدّ من الشريعة الإسلامية[٢٥] فالأمَّة إذاً مقيّدة بالشَّريعة.

والأمّة تفرز بالاختيار الطَّبيعي قيادتها بعد النبي والأئمة عليهم السلام المتمثّلة بالمرجعيّة، فالمرجعيَّة «حقيقة اجتماعية موضوعية في الأمَّة تقوم على أساس الموازين الشَّرعيّة العامَّة»[٢٦].

وإذا كانت الأمَّة هي صاحبة الحقّ في الرّعاية وحمل الأمانة، فإنَّ المرجعيّة الرَّشيدة هي المعبّر الشرعي عن الإسلام، والمرجع هو النائب العام عن الإمام من الناحية الشَّرعيّة[٢٧].

وبغية صيانة الإنسان من الانحراف وضع الله، سبحانه وتعالى، «إلى جانب خطّ الخلافة ـ خلافة الإنسان على الأرض ـ (وهي المفوّضة إلى الأمَّة) ـ خطَّ الشَّهادة الذي يمثّل التدخُّل الرَّبَّاني من أجل صيانة الإنسان الخليفة من الانحراف وتوجيهه نحو أهداف الخلافة الرَّشيدة»[٢٨]، وخطُّ «الشَّهادة يتحمَّل مسؤوليّته المرجع على أساس أنَّ المرجعيَّة امتداد للنبوّة والإمامة على هذا الخط»[٢٩].

ومن هنا فإنَّ الأمَّة تمارس مسؤوليّاتها تحت رقابة المرجع وترشيده، بحيث يصبح الخطَّان قطبي النِّظام السياسي.

وإذا كان هناك من شبيه لهذه الحالة فهو ما يقوم في النُّظم المجلسيّة الاشتراكيّة؛ حيث يتولّى الحزب دور المرشد، ولكن قيادة الحزب تمارس عملها على ضوء عقيدتها، وهي عقيدة وضعيّة. وهكذا يمسي دور الأمَّة الاختيار وتفويض الصلاحيّة ودور القائد المراقبة والتَّسديد.

أمّا اختيار القائد فيتمّ بناءً على تزكية الجهات الفاعلة فقهياً واجتماعياً وفكرياً، فإذا حاز التزكية عدد من الأشخاص، ممّن يحملون المواصفات، يعود عندئذٍ

الاختيار للأمَّة، يقول السيد الشهيد: يجب «أن يرشّحه أكثرية أعضاء مجلس المرجعية (الذي سنتحدَّث عنه في ما بعد) ويؤيّد الترشيح من قبل عدد كبير من العاملين في الحقول الدينية ـ يحدّد دستورياً ـ كعلماء وطلبة في الحوزة وعلماء وكلاء وأئمَّة مساجد وخطباء ومؤلِّفين ومفكِّرين إسلاميين.

وفي حال تعدّد المرجعيَّات المتكافئة من ناحية هذه الشروط يعود إلى الأمَّة أمر التعيين من خلال استفتاء شعبي عام»[٣٠].

المؤسَّسات المنبثقة من الأمَّة

تشكّل الأمَّة ناخباً احتياطياً للمرجع، أي أنَّها تختاره عند تعدّد من تتوفّر فيهم الصِّفات. وإلى هذا فإنَّ الأمَّة تختار رئيس السُّلطة التَّنفيذيَّة وكذلك تختار أعضاء السُّلطة التَّشريعيَّة.

رئيس السُّلطة التَّنفيذيَّة: يتمُّ اختياره بالانتخاب من قبل الأمَّة بناءً على ترشيح من المرجعيَّة يؤكّد انسجام سلوكه مع المعايير الدستورية ويعطيه توكيلاً مشروطاً بفوزه بأصوات النَّاخبين[٣١].

وبعد انتخابه يختار أعضاء حكومته[٣٢]. وهذا يقتضي منطقيّاً أن يكونوا مساعدين له، كما يحصل في النِّظام الرئاسي، حيث لا يشكِّل مجلس الوزراء هيئة ذات شخصيَّة معنويَّة، بل مجرّد «سكرتيرين» (أمناء) للرئيس الذي تناط به السُّلطة التنفيذية، وبهذا يقول السيد الشهيد: «تقترب الدولة الإسلاميَّة من النظام الرئاسي ولكن مع فوارق كبيرة»[٣٣].

مجلس أهل الحلّ والعقد: وهو المجلس الذي يتولّى السُّلطة التشريعية، فيلتزم بالأحكام الثَّابتة ويختار من البدائل حين توفّرها ويملأ منطقة الفراغ مع التزامه بالدستور كما رأينا.

يعيّن أعضاء هذا المجلس بالانتخاب الشَّعبي المباشر.

أمّا صلاحيَّات هذا المجلس فهي، إلى جانب التشريع، كما بيّناه، «الإشراف على سير تطبيق الدُّستور والقوانين، ومراقبة السلطة التنفيذية ومناقشتها»[٣٤].

المؤسّسات المعيّنة من المرجع

يعيِّن القائد مجلس المئة، ويقيم المحكمة العليا وديوان المظالم.

مجلس المئة: هو مجلس يعيّنه المرجع ليمارس مرجعيته بوساطته، وهو «يشتمل على عددٍ من أفاضل العلماء في الحوزة، وعددٍ من أفاضل العلماء الوكلاء، وعددٍ من أفاضل الخطباء والمؤلِّفين والمفكِّرين الإسلاميين، على أن يضمّ ما لا يقل عن عشرة من المجتهدين»[٣٥].

المحكمة وديوان المظالم: ينشئ المرجع محكمة عليا للمحاسبة في المجالات الدُّستوريّة ودستوريّة القوانين، كما ينشئ ديواناً للمظالم في كلِّ البلاد لدراسة لوائح الشكاوى والمتظلمين وإجراء المناسب بشأنها[٣٦].

وهكذا فإنَّ الأمَّة تختار مؤسَّستي السُّلطة التشريعية والتنفيذية فيما يعيِّن المرجع السلطة القضائية العليا.

وفيما يتولّى مجلس أهل الحل والعقد الأمور التشريعية يتولّى المرجع الأمور التأسيسية (أي المتعلِّقة بالدستور).

العلاقة بين السلطات

بقيت مسألة العلاقة بين السُّلطات من دون تفصيل عند الشَّهيد الصَّدر، وقد كان كلُّ عرضه موجزاً أساساً، وقد أشار إلى أنَّ هذه العلاقات تقرّب النِّظام السِّياسي الإسلامي من النِّظام الرئاسي وإن كان يختلف عنه اختلافاً أساسياً في مسألة الفصل بين السلطة التنفيذيّة والسلطة التشريعيّة. يقول السَّيِّد الشَّهيد: «ومن ناحية تحديد العلاقات بين السُّلطات تقترب الدَّولة الإسلاميّة من النظام الرئاسي، ولكن مع فوارق كبيرة عن الأنظمة الرئاسيّة في الدُّول الرأسماليّة الديمقراطيّة التي تقوم على أساس الفصل بين السُّلطة التَّنفيذيّة والسُّلطة التَّشريعيّة»[٣٧].

ولعلَّ ما يقصده الشَّهيد الصَّدر بقوله هو أنَّ تركيب النِّظام وصلاحيّات مؤسَّساته تقرِّبه من النِّظام الرئاسي؛ وذلك بسبب انتخاب الرئيس من الشعب كما رأينا سابقاً؛ الأمر الذي يجعله ممثِّلاً للدَّولة مستمدّاً شرعيّة من دستورها أو من الأمّة، وهذا ما

يوضِّحه السَّيد الشَّهيد بالقول: «وكان التطبيق العملي للحياة الإسلاميَّة دائماً يفترض الدَّولة ممثّلة في رئيس يستمدّ شرعيَّة تمثيله من الدستور ـ النص الشرعي ـ أو من الأمَّة ـ الانتخاب المباشر ـ أو منهما جميعاً»[٣٨].

وإذا كان السَّيد الصَّدر يذهب إلى هذا المعنى في تعبيره: «العلاقات بين السُّلطات»، فإنَّ العلم الدُّستوري اليوم يذهب إلى معنى آخر، وهو طبيعة الوسائل التي تمتلكها أيُّ سلطة في مواجهة السلطة الأخرى. فهذه العلاقة تقوم في النِّظام النِّيابي على التعاون والتوازن في وسائل الضَّغط، بينما تقوم في النِّظام الرئاسي، وكما يؤكِّد السيد الشهيد، على الفصل الحاد بين السُّلطات وعلى استقلاليتها، فيقوم بينها توازن سلبي، بحيث يمتنع على السلطة التشريعيّة والسلطة التنفيذيَّة أن تتدخل أي منهما في شؤون الأخرى وتحرم كل منهما من وسائل الضغط السياسية تجاه الثانية. وهذا التوازن السلبي ناتج عن لعبة «الكبح والتوازن Checks and balance».

أمَّا في النِّظام الذي يطرحه السَّيد الصَّدر فإنَّ العلاقة، وبالمفهوم الدستوري الحديث، تختلف عن تلك القائمة في النظام الرئاسي، لأنه يعطي السُّلطة التشريعية المتمثّلة بمجلس أهل الحلّ والعقد صلاحية مراقبة السلطة التنفيذية. فمن بين الصَّلاحيات التي يرى أن مجلس أهل الحل والعقد يجب أن يتمتع بها:

«الإشراف على سير تطبيق الدُّستور والقوانين (وهذا التَّطبيق من صلاحيَّة السلطة التنفيذية) ومراقبة السلطة التنفيذية ومناقشتها»[٣٩].

ولكن هل هذا يقرّب النظام الإسلامي من النظام النِّيابي؟

إنَّ النظام النِّيابي لا يكتفي بمنح السلطة التشريعية صلاحية مراقبة السلطة التنفيذية ومناقشتها، بل يتعدّى ذلك إلى حقّ محاسبتها وإسقاطها، تماماً كما يمنح السلطة التنفيذيّة حقَّ الخلاص من مجلس النوّاب والدعوة إلى انتخابات جديدة.

أمَّا النظام الذي يسمح بالمحاسبة والمناقشة من دون إسقاط للسلطة التنفيذيّة فهو النظام المجلسي، ومن هنا فإنَّ نمط العلاقات بين السلطات بالمعنى الذي قصدناه هو نمط مجلسي على غرار ما هو معمول به في سويسرا حيث تمتلك الجمعيَّة الفيدراليَّة (البرلمان) حق المحاسبة Motion وطلب الإيضاحات Postulat

بمواجهة المجلس الفيدرالي (السلطة التنفيذيّة). كما تستطيع الجمعيّة الفيدراليّة أن تعبّر للمجلس في استجواب عن عدم ثقتها بنهجه، ولكن هذا لا يعني إجباره على الاستقالة، بل إلزامه بتغيير نهجه.

ضبط النظام La régulation

يرى مونتسكيو أنَّ السُّلطة لا تحدّها إلاّ السُّلطة، فكلُّ سلطة لا تجد ما يردعها تتمادى متجاوزة الحدود، أي تقوم بما يسمَّى تجاوز حدّ السُّلطة، أو هي تجنح إلى الاستبداد والديكتاتورية. من هنا جهدت الأنظمة الوضعيّة لإيجاد الوسائل الرّادعة للسلطة، فكان فصل السُّلطات الذي يضع السُّلطة في مواجهة السُّلطة الأخرى سواء في النظام النِّيابي أم في النظام الرئاسي، أو هو يعتمد على المراقبة الشعبيّة أو الحزبيّة.

ولكنَّ الرَّدع في جميع هذه الحالات لا يقوم إلاّ على أسباب مصلحيّة غالباً، بحيث لا تتحرّك السلطة عندما تتجاوز السلطة الأخرى صلاحياتها، بل تتحرَّك عندما يؤدِّي تجاوزها صلاحياتها إلى الإضرار بمصالحها أو بمصالح الجهات الفاعلة فيها.

أمّا الاعتماد على المحكمة فدونه صعوبات. فالمحكمة تحاسب على خرق القانون بالمعنى الضيّق، ولا تحاسب على التجاوزات السياسيّة. ثم إنَّ الحاكم الذي يجنح إلى الديكتاتوريّة يمكنه أن يعطّل المحاكم. أمّا في النظام الإسلامي، فإنَّ الأمَّة ترى نفسها ملزمةً بتأدية رسالة تقوم على نشر حكم الله من خلال شريعته ومبادئه ومفاهيمه. وهذا ما يوضحه السَّيد الشَّهيد بقوله:

«للجمهوريَّة الإسلاميَّة... أهداف تاريخيَّة بحكم رسالتها ومسؤوليتها العظيمة، وهي أهداف تقوم على أساسها خطوطها السياسيَّة ومناهجها في مختلف المجالات»[٤٠].

أمّا عن كيفيّة قيام الأمَّة بهذه المهمة القائمة على استخلاف الله لها فإنَّ السَّيد الصَّدر يرى أنَّ سياسات الأمَّة ومناهجها تستهدف:

في الدَّاخل:

«تطبيق الإسلام في مختلف مجالات الحياة»[٤١].

«تثقيف المواطنين على الإسلام تثقيفاً واعياً وبناء الشّخصيّة الإسلاميّة العقائديّة في كل مواطن لتتكوّن القاعدة الفكرية الراسخة . . . »[٤٢].

في الخارج:

«حمل نور الإسلام ومشعل هذه الرّسالة العظيمة إلى العالم كلّه.

الوقوف إلى جانب الحقّ والعدل في القضايا الدّوليّة. . .

مساعدة كلّ المستضعفين والمعذّبين في الأرض ومقاومة الاستعمار والطّغيان وبخاصّة في العالم الإسلامي»[٤٣].

وهكذا فإنّ الأمّة الإسلاميّة لا تحرّكها المصالح الضيّقة الخاصة بل القضايا العامّة الدّوليّة التي تضعها في مواجهة الاستكبار والطّاغوتيّة.

«وحتّى تتمكّن الأمّة الإسلاميّة من القيام بهذا الدّور فإنّها تعتمد على الإسلام الذي يغمرها بفكره وثقافته وشريعته، والذي يحفظه ويرشدها على خطّة المرجع الذي يجب أن يبلغ درجة الاجتهاد المطلق، وأن يكون خطّه الفكري واضحاً في الإيمان بالدولة الإسلاميّة وضرورة حمايتها»[٤٤] وكي تتمكن الأمّة من اختيار شخص يتحلّى بهذه المواصفات، فإنّ الجهات التي تتولّى التّرشيح مؤهّلة لاكتشافها في العلماء وتشخيصها بحيث لا ترشّح إلاّ من ترى أنّها محقّقة فيه.

والجهات المرشّحة هي الجهات الحريصة على الإسلام والعاملة على إقامة حكمه على الأرض، فهي تتكوّن:

أوّلاً: من أكثريّة أعضاء مجلس المرجعيّة، وهو المجلس الذي يعيّنه المرجع السابق من أفاضل علماء الحوزة ومن أفاضل العلماء الوكلاء وعدد من أفاضل الخطباء والمؤلّفين والمفكّرين الإسلاميين على أن يضمّ ما لا يقل عن عشرة مجتهدين.

ثانياً: من عدد كبير من العاملين في الحقول الدّينية[٤٥].

الهوامش:

(١) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٩٩٠، ص ٢٣.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٧.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٨.
(٤) المرجع نفسه، ص ١٩.
(٥) المرجع نفسه، ص ١٢٦.
(٦) المرجع نفسه، ص ١٨.
(٧) المرجع نفسه، ص ١٨.
(٨) المرجع نفسه، ص ١٢٤.
(٩) المرجع نفسه، ص ١٢٥.
(١٠) المرجع نفسه، ص ١٧.
(١١) المرجع نفسه، ص ٢١.
(١٢) المرجع نفسه، ص ٥٤.
(١٣) المرجع نفسه، ص ١٠٦.
(١٤) المرجع نفسه، ص ١١٠.
(١٥) المرجع نفسه، ص ٢٣.
(١٦) المرجع نفسه، ص ٨٢.
(١٧) المرجع نفسه، ص ٩٠.
(١٨) المرجع نفسه، ص ١٠٣.
(١٩) المرجع نفسه، ص ١٠٤.
(٢٠) المرجع نفسه، ص ٢٣.
(٢١) المرجع نفسه، ص ٢٤.
(٢٢) إشارة إلى الآية الكريمة ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ [التوبة/ ٧١] المرجع نفسه، ص ١٥٣.
(٢٣) المرجع نفسه، ص ١٩.
(٢٤) المرجع نفسه.
(٢٥) المرجع نفسه، ص ١٨.
(٢٦) المرجع نفسه، ص ٢٠.
(٢٧) المرجع نفسه، ص ٢٠.
(٢٨) المرجع نفسه، ص ١٣١.
(٢٩) المرجع نفسه، ص ١٥٢.
(٣٠) المرجع نفسه، ص ٢١.
(٣١) راجع: المرجع نفسه، ص ١٩ و٢٠.
(٣٢) المرجع نفسه.
(٣٣) المرجع نفسه، ص ٢٤.
(٣٤) المرجع نفسه، ص ١٩ و٢٠.
(٣٥) المرجع نفسه، ص ٢٠.
(٣٦) المرجع نفسه، ص ٢٠.
(٣٧) المرجع نفسه، ص ٢٤.
(٣٨) المرجع نفسه.
(٣٩) المرجع نفسه، ص ١٩ و٢٠.
(٤٠) المرجع نفسه، ص ٢١.
(٤١) المرجع نفسه.
(٤٢) المرجع نفسه.
(٤٣) المرجع نفسه، ص ٢٢ و١٢٦.
(٤٤) المرجع نفسه، ص ٢١.
(٤٥) المرجع نفسه، ص ٢١.

* * *

رؤية الشّهيد الصّدر(رض) لظاهرة الدّولة الدّينيّة وضرورات الدّعوة إليها

(شهادة الأنبياء وخلافة الأمّة)

الأستاذ نبيل علي صالح*

في نشوء الدّولة وضرورتها

لا شكّ في أنّ مشروعيّة بناء الدّولة في الفضاء المعرفي والسّياسي الإسلامي هي من أهمّ القضايا التي أُثير، ولا يزال يُثار، حولها الكثير من الجدل والتّساؤل.. في طبيعة وجودها، وشكل الحكم فيها، ودورها، وشرائط بسط سيادتها، وقدرتها على سنّ القوانين، وحماية النّظام الإسلامي.

والذي يبدو أمامنا ـ في المدى المنظور ـ أنّ هذه القضيّة ستبقى من أهمّ المحاور والقضايا المطروحة على السّاحة، التي ستقوم على أساسها أكثر المسائل السّياسيّة والاجتماعيّة القادمة، وستكون ـ بالنّظر إلى ذلك ـ منشأً لاختلاف الآراء والأحكام في حقل العلوم السّياسيّة العمليّة.

وقد سبق لعلماء وفقهاء مسلمين كُثر أنْ عالجوا «موضوعة الدّولة»، وتناولوا ـ بشيء من العموم، وعدم التّخصيص ـ البحثَ في «مشروعيّتها التأسيسيّة الإسلاميّة». لكنّ الإمام الشّهيد السّيّد محمّد باقر الصّدر(قده) انطلق ـ في هذا المجال ـ من خلال نظريّته العامّة في «شهادة الأنبياء وخلافة الأمّة»، ليقوم بعمليّة تقعيد وقَوْنَنة ـ إذا صحّ التّعبير ـ لمفهوم الدّولة الإسلاميّة، وللدّور والموقع اللّذين يجب أنْ تشغلهما الأمّة كلّها في الشّأن السّياسي، وفي تركيبة هذه الدّولة التي تمثّل ـ من خلال أنموذجها الإسلامي الفريد ـ التّجسيد الحيّ لطموحات المسلمين جميعاً

---

* باحث وكاتب من سوريا.

وآمـالهم في تطلُّعهم الدَّائم، وسعيهم الحثيث نحو الالتزام الشَّرعي الكامل بمفرداتها وقواعدها.

وفي البداية، يحاول الشَّهيد الصَّدر إعطاء فكرة عامَّة عن الدَّولة؛ حيث يعدّها ظـاهـرة اجتماعيَّة أصيلة في حياة الإنسان، وقد نشأت هذه الظَّاهرة على يد الأنبياء ورسـالات السَّمـاء، واتَّخـذت صيغتهـا السَّويَّة، ومارست دورها السَّليم في قيادة المجتمع الإنساني، وتوجيهه من خـلال مـا حقَّقـه الأنبياء في هذا المجال من تنظيم اجتماعـي قـائـم علـى أسـاس الحقّ والعدل، يستهدف الحفاظ على وحدة البشريَّة وتطوير نموِّها في مسارها الصحيح[1]. قال تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الكِتَابَ بِالحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِمَا جَاءَتْهُمُ البَيِّنَاتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة/ ٢١٣].

ويـلاحظ السَّيِّد الشَّهيد ـ من خلال النَّصِّ القرآني السَّابق ـ أنَّ النَّاس كانوا أمَّةً واحـدة فـي مـرحلـة تسـودهـا الفطرة، وتوحَّد بينها تصوُّرات بدائيَّة للحياة، وهموم محـدَّدة، وحـاجـات بسيطـة، ثـمَّ نمت ـ من خلال الممارسة الاجتماعيَّة للحياة ـ المـواهب والقابليَّات، وبرزت الإمكانات المتفاوتة، واتَّسعت آفاق النَّظر، وتنوَّعت التَّطلُّعـات، وتعقَّـدت الحـاجـات، فنشـأ الاختـلاف، وبـدأ التَّنـاقـض بيـن القـويّ والضَّعيـف، وأصبحت الحياة الاجتماعيَّة بحاجة إلى موازين تحدِّد الحقَّ، وتجسِّد العدل، وتضمن استمرار وحدة النَّاس في إطار سليم، وتصبُّ جميع تلك القابليَّات والإمكانات التي نمَّتها التَّجربة الاجتماعيَّة في محور إيجابي يعود على الجميع بالخير والرَّخاء والاستقرار بدلاً من أن يكون مصدراً للتَّنافس وأساساً للصِّراع والاستغلال، وفي هذه المرحلة ظهرت فكرة الدَّولة على يد الأنبياء، وقام الأنبياء بدورهم في بناء الـدَّولـة السَّليمـة، ووضـع الله تعـالـى للدَّولة أسسها وقواعدها كما لاحظنا في الآية متقدِّمة الذِّكر، وظلَّ الأنبياء ـ كما يـؤكِّد السَّيِّد الشَّهيد ـ يؤصِّلون ـ بشكل أو بآخر ـ دورهـم العظيـم فـي بنـاء الـدَّولـة الصَّالحة[2]. وقد تولَّى عدد كبير منهم الإشراف المباشـر على الدَّولة كداود وسليمان وغيرهما. وقضى بعض الأنبياء كلَّ حياته، وهو

يسعى في هذا السّبيل كما في حالة موسى عليه السلام. واستطاع خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله أن يتوّج جهود سلفه الطّاهر بإقامة أطهر دولة في التّاريخ شكّلت بحقّ منعطفاً عظيماً في تاريخ الإنسان، وجسّدت مبادئ الدّولة الصّالحة تجسيداً كاملاً ورائعاً.

فالدّولة حاجة ثابتة ومطلقة كانت منذ أن دخل المجتمع الإنساني مرحلة الاختلاف، والصّراع السّياسي، وتعقُّد الحياة الاجتماعيّة، وستبقى إلى الأخير طالما أنّ المجتمع الإنساني ماضٍ في تطوُّر العلاقات وتعقُّدها وتضخُّم حاجاته الإداريّة والتّنسيقيّة، وطالما أنّ الإنسان سوف يبقى ذاك الإنسان، ذا طموحات ونزعات ومصالح تتزاحم وتتضارب؛ الأمر الذي يدعو إلى اختلاف وصراع، عبّر عنهما القرآن الكريم بالقول: ﴿وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود/١١٨]، فالدّولة إذن ضرورة اجتماعيّة، وظاهرة صحّيّة في الأمّة وليست ظاهرة مرضيّة، ولا يمكن أن يقوم مجتمع بلا دولة دون أن تعمّه الفوضى والاضطراب والتّحلُّل[٣].

أسس نظريّة الصّدر السّياسيّة

والحديث عن الدّولة الدّينيّة ـ تحديداً الإسلاميّة ـ يقودنا إلى طرح السُّؤال التّالي، ومحاولة الإجابة عنه، وهو: ما هي الأسس الفلسفيّة والمعرفيّة التي ارتكز عليها الشّهيد الصّدر لإبداع نظريّته السّياسيّة الإسلاميّة؟

يمكن القول ـ بداية ـ إنّ نظريّة الصّدر(رض) ـ في خلافة الأمّة وشهادة الأنبياء ـ تتميّز بأصولها القرآنيّة الخالصة؛ حيث حاول السّيّد الشّهيد من خلالها تأسيس المبادئ الأولى للعمل الاجتماعي والممارسة السّياسيّة التي تجسّد تطلُّعات الدّين وآماله في تحقيق جوهر الهداية إلى الصّراط المستقيم، والاستقامة عليه.

ضمن هذا الإطار سنحاول ـ في مرحلة أولى ـ استعراض مضمون هذه النّظريّة، ثمّ سنقوم ـ في مرحلة ثانية ـ باكتشاف أهمّ التجلّيّات العمليّة والتّمثُّلات الحركيّة لها في مجال نظام السُّلطة والإدارة العامّة التي لا بدّ للأمّة من أن تتمتّع بها، بما يؤهّلها كفاية لممارسة دورها الفعّال المطلوب منها أساساً على مستوى انخراطها في تحقيق أجواء مسؤوليّاتها الاستخلافيّة العامّة ومستلزماتها.

المضمون / الخلافة والشَّهادة

يبدأ الشَّهيد الصَّدر، أوّلاً، باستعراض الآيات القرآنيّة التي تحاول تركيز مفهومي الشَّهادة والخلافة في ذهنيّة الأمّة، وتأسيس مجالات عمليّة لهما في الواقع الإسلامي العام.

وتحت عنوان: «الخلافة العامّة في القرآن الكريم» يدرج الشَّهيد الصَّدر الآيات الآتية:

١ ـ ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا: أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ: إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ * وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى المَلاَئِكَةِ فَقَالَ: أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاَءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا: سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ العَلِيمُ الحَكِيمُ * قَالَ: يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ، فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ: أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [البقرة/ ٣٠ ـ ٣٣].

٢ ـ ﴿إِذْ جَعَلَكُم خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ﴾ [الأعراف/ ٦٩].

٣ ـ ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلاَئِفَ فِي الأَرْضِ﴾ [فاطر/ ٣٩].

٤ ـ ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالحَقِّ﴾ [ص/ ٢٦].

٥ ـ ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّماوَاتِ وَالأَرْضِ وَالجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾ [الأحزاب/ ٧٢].

وتحت عنوان: «الشَّهادة في القرآن الكريم» يدرج الصَّدر الآيات الآتية:

١ ـ ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلاَءِ شَهِيداً﴾ [النِّساء/ ٤١].

٢ ـ ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾ [البقرة/ ١٤٣].

٣ ـ ﴿وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [المائدة/ ١١٧].

٤ ـ ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيداً عَلَى هَـٰؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدىً وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النّحل/ ٨٩].

٥ ـ ﴿هُوَ سَمَّاكُمُ المُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [الحجّ/ ٧٨].

٦ ـ ﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ القَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاءَ وَاللهُ لاَ يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [آل عمران/ ١٤٠].

٧ ـ ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدىً وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ﴾ [المائدة/ ٤٤].

٨ ـ ﴿وَأَشْرَقَتِ الأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الكِتَابُ وَجِيْءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالحَقِّ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ﴾ [الزّمر/ ٦٩].

يرى الشّهيد الصّدر (رض) أنّ هاتين المجموعتين من الآيات تجسّدان «الأساس الإسلامي لخطّي الخلافة والشّهادة»، وذلك يعني أنّ الرُّؤية القرآنيّة تؤسّس لحركة الإنسان في الحياة ـ بالمعنى الرُّوحي والعملي الحركي السّياسي ـ بالاعتماد على مفهومي «الخلافة» و «الشّهادة». والاستجابة لمقتضى الاستخلاف الربّاني الإلـهي و «تحمّل مسؤوليّة الخلافة الرّبّانية» ليست مهمّة منوطة بآدم فحسب[٤]، وذلك لأنّ الخلافة التي تتحدّث عنها الآيات الشّريفة المذكورة ليست استخلافاً لشخص آدم عليه السلام بل للجنس البشري كلّه، لأنّ من يفسد في الأرض ويسفك الدّماء ـ وفقاً لمخاوف الملائكة ـ ليس آدم بالذّات بل الآدميّة والإنسانيّة على امتدادها التّاريخي. فالخلافة إذن، قد أعطيت للإنسانيّة على الأرض، ولهذا خاطب القرآن الكريم، في المقطعين الثّاني والثّالث، المجتمع البشري في مراحل متعدّدة، وذكّرهم

بأنّ الله جعلهم خلائف في الأرض، وكان آدم هو الممثّل الأوّل لها، بوصفه الإنسان الأوّل الذي تسلّم هذه الخلافة، وحظي بهذا الشّرف الرّبّاني، فسجدت له الملائكة ودانت له قوى الأرض(٥).

أي أنّه ـ وبعد أنْ يقرّر الإسلام مبدأ ملكيّة الله تعالى ـ يرتّب عليه مبدأ الخلافة المذكورة ليكون الإنسان المستخلَف على الأرض منسجماً ـ في حركته الحياتيّة كلّها ـ مع عناصر هذا الاستخلاف الرّبّاني ودوافعه ومعطياته وآثاره. ومن هنا (من مبدأ الخلافة) ينطلق «هذا الإنسان» بانياً ومعمّراً وممارساً لمهمّة الحكم والإدارة، وتنظيم الحياة باعتبار ذلك وظيفة حياتيّة دائمة ومستمرّة في كلّ التّاريخ البشري. وعلى هذا الأساس تقوم نظريّة حكم النّاس لأنفسهم، وشرعيّة ممارسة الجماعة البشريّة حكم نفسها بوصفها خليفة عن الله(٦).

لكنّ عمليّة الاستخلاف الرّبّاني للإنسان على الأرض لا بدّ من أن ترتكز على عناصر أساسيّة تخصّ عمليّة تنظيم مبدأ الاستخلاف نفسه في امتداد الحياة كلّها، وهذه العناصر ـ كما حدّدها الشّهيد الصّدر ـ هي(٧):

أوّلاً: **العقيدة**، وهي القاعدة المركزيّة في التّفكير الإسلامي، التي تحدّد نظرة المسلم الرّئيسيّة إلى الكون بصورة عامّة.

ثانياً: **المفاهيم**، التي تعكس وجهة نظر الإسلام في تفسير الأشياء على ضوء النّظرة العامّة التي تبلورها العقيدة.

ثالثاً: **العواطف والأحاسيس** التي يتبنّى الإسلام بثّها وتنميتها إلى صفّ تلك المفاهيم، لأنّ المفهوم ـ بوصفه فكرة إسلاميّة عن واقع معيّن ـ يفجّر في نفس المسلم شعوراً خاصّاً تجاه ذلك الواقع، ويحدّد اتّجاهه العاطفي نحوه، فالعواطف الإسلاميّة وليدة المفاهيم الإسلاميّة. والمفاهيم بدورها موضوعة في ضوء العقيدة الإسلاميّة الأساسيّة.

وانطلاقاً من المقدّمات الفكريّة الواسعة السّابقة يرى الشّهيد الصّدر أنّ المعنى الحقيقي لعمليّة الاستخلاف الربّاني للجماعة البشريّة على الأرض يتجسّد من خلال الأمور الآتية:

أوّلاً: انتماء الجماعة البشريّة إلى محور واحد، وهو المستخلِف (الله تعالى)؛ أي العمل على توحيد الالتزام والموالاة المطلقة للمَثَل الأعلى، المالك الواحد الوحيد للكون، بدلاً من جميع الانتماءات والالتزامات الوضعيّة (المتصنّمة) الأخرى. وهذا هو التّوحيد الخالص الذي قام على أساسه الإسلام، وحملت لواءه ثورات الأنبياء جميعها تحت شعار لا إله إلاّ الله[٨].

﴿صِبْغَةَ اللهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾ [البقرة/ ١٣٨].

﴿يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللهُ الوَاحِدُ القَهَّارُ﴾[يوسف/ ٣٩].

فالله تعالى هو الحاكم الأعلى، وهو مصدر جميع السّلطات، وإليه تنتهي جميع القرارات، لأنّه هو نفسه تعالى مصدر الخلق والتّكوين، وواهب الحياة ومقوّمات الوجود. فكما له الخلق والإبداع، كذلك له الأمر والنّهي، وجميع صلاحيات الأمّة والإمام (وليّ الأمر) هي معطاة ومستمدّة منه تعالى.

ثانياً: إقامة العلاقات الاجتماعيّة على أساس العبوديّة المخلصة لله، وتحرير الإنسان من عبوديّة الأسماء التي تمثّل ألوان الاستغلال والجهل والطّاغوت.

﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلاَّ أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا﴾ [يوسف/ ٤٠].

ثالثاً: تجسيد مبدأ الأخوّة العامّة في مجالات العلاقات الاجتماعيّة جميعها.

وذلك من خلال العمل الدّائم على محو ألوان الاستغلال والتّسلّط. فما دام الله تعالى واحداً، ولا سيادة إلاّ له، والنّاس جميعاً متساوون بالنّسبة إليه، فمن الطّبيعي أن يكونوا أخوة متكافئين في الكرامة الإنسانيّة والحقوق كأسنان المشط على ما عبّر الرّسول الأعظم ﷺ، ولا تفاضل، ولا تميز في الحقوق الإنسانيّة، ولا يقوم التّفاضل على مقاييس الكرامة عند الله تعالى إلاّ على أساس العمل الصّالح تقوى أو علماً أو جهاداً[٩].

﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنْسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى﴾ [النّجم/ ٣٩].

رابعاً: إنّ الخلافة تقوم على الاستئمان والمسؤوليّة. والمسؤوليّة ـ التي ترتبط ارتباطاً مباشراً مع قاعدة الاستخلاف ـ ينظر إليها الشّهيد الصّدر (رض) على أنّها

عـلاقـة ذات حـدَّيـن، فهي من ناحية تعني الارتباط والتَّقيُّد، فالجماعة البشريَّة التي تتحمَّـل مسؤوليَّـات الخلافة على الأرض إنَّما تمارس هذا الدَّور بوصفها خليفة عن الله، ولهـذا فهـي غيـر مخوَّلة أن تحكم بهواها أو باجتهادها المنفصل عن توجيه الله سبحانه وتعالى، لأنَّ هذا يتنافى مع طبيعة الاستخلاف، وإنَّما تحكم بالحقِّ وتؤدِّي إلى الله تعالى أمانته بتطبيق أحكامه على عباده وبلاده.

وبهذا تتميَّز خلافة الجماعة، بمفهومها القرآني والإسلامي، عن حكم الجماعة في الأنظمة الديمقراطيَّة الغربيَّة، فإنَّ الجماعة في هذه الأنظمة هي صاحبة السِّيادة ولا تنـوب عـن الله فـي ممارستها، ويترتَّب على ذلك أنَّها ليست مسؤولة بين يدي أحد وغير ملزمة بمقياس موضوعي في الحكم، بل يكفي أن تتَّفق على شيء ولو كان هذا الشَّيء مخـالفاً لمصلحتها ولكرامتها عموماً، أو مخالفاً لمصلحة جزء من الجماعة وكـرامتـه ما دام هذا الجزء قد تنازل عن مصلحته وكرامته، وعلى العكس من ذلك حكـم الجمـاعـة القـائـم علـى أساس الاستخلاف فإنَّه حكم مسؤول، والجماعة فيه ملزمة بتطبيق الحقِّ والعـدل ورفـض الظُّلم والطُّغيان وليست مخيَّرة بين هذا وذاك، حتَّى أنَّ القـرآن الكـريـم يسمِّـي الجماعة التي تقبل بالظُّلم وتستسيغ السُّكوت عن الطُّغيان بأنَّها ظالمة لنفسها، ويعدُّها مسؤولة عن هذا الظُّلم ومطالبة برفضه بأيِّ شكل من الأشكال ولو بالهجرة والانفصال إذا تعذَّر التَّغيير. قال الله سبحانه وتعالى:

﴿إِنَّ الَّـذِيـنَ تَـوَفَّـاهُـمُ المَـلاَئِكَـةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا: فِيمَ كُنْتُم. قَالُوا: كُنَّا مُسْتَضْعَفِيـنَ فِـي الأَرْضِ. قَـالُـوا: أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا، فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيراً﴾ [النساء/ ٩٧].

وتعني المسـؤوليَّـة، مـن نـاحيـة أخـرى، أنَّ الإنسان كائن حرّ؛ إذ من دون الاختيار والحرِّية لا معنى للمسؤوليَّة، ومـن أجل ذلك كان بالإمكان أن يُستنتج من جَعْـل الله خليفة على الأرض أنَّه يجعل الكائن الحرّ المختار الذي بإمكانه أن يصلح فـي الأرض، وبـإمكانـه أن يفسـد أيضاً، وبإرادته واختياره يحدِّد ما يحقِّقه من هذه الإمكانات. **﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً﴾** [الإنسان/ ٣].

ويُقدَّم مفهوم الشَّهادة ـ فـي نظر الشَّهيد الصَّدر ـ على أساس أنَّه صمَّام الأمان

الذي يحفظ خطّ الخلافة من الضّياع، والتّشتُّت، والانحرافات الرُّوحيَّة السُّلوكيَّة عندما تتحرَّك الأمَّة في مسيرتها التّكامليَّة على طريق تحقيق أهدافها وطموحاتها الإنسانيَّة العالية. وأكثر ما يظهر هذا التَّوجُّه، عند الشَّهيد الصَّدر، في قوله: «إنَّ الله تعالى قد وضع إلى جانب خطِّ الخلافة، خطّ الشَّهادة الذي يمثِّل القيادة الرَّبَّانية والتَّوجيه الرَّبَّاني على الأرض. إنَّ الملائكة لاحظوا خطَّ الخلافة بصورة منفصلة عن الخطِّ المكمِّل له بالضَّرورة فثارت مخاوفهم، وأمَّا الخطَّة الرَّبَّانية فكانت قد وضعت الخطَّين جنباً إلى جنب: أحدهما خطّ الخلافة والآخر خطّ الشَّهادة الذي يجسّده شهيد ربَّاني يحمل إلى النَّاس هدف الله، ويعمل من أجل تحصينهم من الانحراف»[١٠]. وهو الخطّ الذي أشار إليه القرآن الكريم في قوله:

﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة/ ٣٨].

الأبعاد العمليّة

ولم يكتفِ الشَّهيد الصَّدر(رض) باستعراض الآيات القرآنيَّة التي تحدَّثت عن مفهومي «الخلافة» و «الشَّهادة» ودراستها، ولكنَّه قام باستنتاج الأبعاد العمليَّة لمعادلة الخلافة الرَّبَّانية. فها هو يحلِّل أطرافها إلى عناصر أربعة. لأنَّ الاستخلاف يفترض مستخلفاً أيضاً، فلا بدَّ من مستخلِف، ومستخلَف عليه، ومستخلف. فهناك ـ إضافة إلى الإنسان وأخيه الإنسان والطَّبيعة ـ يوجد طرف رابع في طبيعة علاقة الاستخلاف وتكوينها، وهو المستخلِف. إذ لا استخلاف من دون مستخلِف، فالمستخلِف هو الله سبحانه وتعالى، والمستخلَف هو الإنسان وأخوه الإنسان، وبكلمة أخرى الإنسانيَّة كلّها، أو الجماعة البشريَّة. والمستخلَف عليه هو الأرض وما عليها ومن عليها[١١]. وبالتَّالي يكون دور الإنسان في ممارسة حياته، إنَّما هو دور الاستخلاف والاستئمان، وأنّ أيّ علاقة تنشأ بين الإنسان والطَّبيعة هي في جوهرها ليست علاقة مالك لمملوك، وإنَّما هي علاقة أمين على أمانة استؤمن عليها، الأمر الذي يجعل من «الأمانة الوجه التَّقبُّلي للخلافة، والخلافة هي الوجه الفاعل والعطائي للأمانة»[١٢].

فالخلافة إذن، حركة دائبة نحو قيم الخير والعدل والقوّة، وهي حركة لا توقُّف

فيها، لأنَّها متَّجهة نحو المطلق، وأيُّ هدف آخر للحركة سوى المطلق ـ سوى الله سبحانه وتعالى ـ سوف يكون هدفاً محدوداً، وبالتَّالي سوف يجمِّد الحركة، ويوقف عمليَّة النّموّ في خلافة الإنسان. وعلى الجماعة التي تتحمّل مسؤوليَّة الخلافة أنْ توفِّر لهذه الحركة الدَّائبة نحو هدفها المطلق الكبير الشُّروط الموضوعيَّة جميعها، وتحقِّق لها مناخها اللاَّزم، وتصوغ العلاقات الاجتماعيَّة على أساس الرَّكائز المتقدِّمة للخلافة الرَّبَّانية[١٣].

وبعد أن يحسم الشَّهيد الصَّدر مسألة الخلافة الأرضيَّة حسماً قرآنياً خالصاً، ويحدِّدها مؤطَّرةً ببعدين أساسيين هما: بعد الشَّهادة، وبعد الأمانة (الخلافة)، ينطلق (رض) للتَّأكيد ـ ونتيجة طبيعيَّة للمقدِّمات الأولى ـ أنَّ ممارسة الأمَّة لدورها الحضاري الرَّائد بين أمم العالم كلّه ورسالاته لا يمكن أن تتمَّ من دون عمليَّة إشراف وشهود. وهذه العمليّة ليست حقّاً للأمَّة الإسلاميَّة يمكن أن تتنازل عنه وقت ما تشاء، ولكنَّه واجب ومسؤوليَّة وفرض إلٰهيّ تؤكِّده شريعة هذه الأمَّة نفسها.. يقول تعالى: **﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أمَّةً وسطاً لتكونُوا شهداءَ على النَّاس﴾**. ويقول في موضع آخر: **﴿وَلْتَكُنْ مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ المُنكَرِ﴾** [آل عمران/ ١٠٤]. إنَّها مسؤوليَّة الخلافة والأمانة التي يؤكِّد الشَّهيد الصَّدر من خلالها أنَّه ما لم يحصل تدخُّل ربَّاني لهداية «الإنسان ـ الخليفة ـ في مسيره (وحركته الاستخلافيَّة الممتدَّة) فإنَّه سوف يخسر جميع الأهداف الكبيرة التي رسمت له في بداية الطَّريق[١٤]، وهذا التدخُّل هو خطُّ الشَّهادة. وهنا يرى الشَّهيد الصَّدر أنَّ قوله تعالى: **﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ﴾** [المائدة/ ٤٤] يؤسِّس ـ بكلِّ وضوح ـ للدَّور الرِّسالي الكبير الذي يجب أن يقوم به الشُّهداء، وعلى اختلاف درجاتهم، وأصنافهم، وهم النَّبيُّون والرَّبَّانيون والأحبار، والأحبار هم علماء الشَّريعة، والرَّبَّانيون درجة وسطى بين النّبيّ والعالم، وهي درجة الإمام. ومن هنا أمكن القول بأنَّ خطَّ الشَّهادة يتمثَّل:

أوّلاً: في الأنبياء.

ثانياً: في الأئمَّة.

ثالثاً: في المرجعيّة التي تعَدّ امتداداً رشيداً للنّبيّ ﷺ، والإمام عليه السلام في خطّ الشّهادة[١٥].

والمهمّة المشتركة التي يجب على هؤلاء الشّهداء القيام بها، والتّمكُّن من ممارستها تتجسّد عند السّيّد الشّهيد في:

أولاً: استيعاب الرّسالة السّماويّة والحفاظ عليها.

﴿بما استُحْفِظُوا من كِتَاب الله وكانُوا عليه شُهَدَاء﴾ [المائدة/ ٤٤].

ثانياً: الإشراف على ممارسة الإنسان لدوره في الخلافة، ومسؤوليّة إعطاء التّوجيه والإشراف بالقدر الذي يتّصل بالرّسالة وأحكامها ومفاهيمها.

ثالثاً: التّدخُّل لمقاومة الانحراف، واتّخاذ جميع التّدابير الممكنة من أجل سلامة المسيرة.

فالشّهيد مرجِع فكري وتشريعي من النّاحية الأيديولوجيّة، ويشرف على سير الجماعة، وينسجم أيديولوجيّاً مع الرّسالة الرّبّانية التي يحملها، وهو مسؤول عن التّدخُّل لتعديل المسيرة، إو إعادتها إلى طريقها الصّحيح إذا واجه انحرافاً في مجال التّطبيق. هذا هو المحتوى المشترك لدور الشُّهداء بأصنافهم الثّلاثة[١٦]. وبعد أن بيّن الشّهيد الصّدر الفروق الجوهريّة الكائنة بين الأصناف الثّلاثة في طريقة أدائها للمهمّة الملقاة على عاتقها، نجده (رض) يؤكّد أنّ المرجعيّة ـ بوصفها خطّاً ـ قرار إلـٰهي، والمرجعيّة ـ متجسّدة في فرد معيّن ـ هي قرار من الأمّة.

إذن لقد استطاع الصّدر ـ من خلال تلك المعالجة القرآنيّة الرّائعة التي ارتكز عليها في تأسيسه العملي لدور المرجعيّة (الشّاهدة والشّهيدة) في المجتمع المسلم، في سياق أداء الأمّة لواجباتها ومسؤوليّاتها الإسلاميّة انطلاقاً من مبدأ «الخلافة» نفسه ـ استطاع أن يبني القاعدة الدّينيّة الإسلاميّة الصّلبة الخاصّة بنظريّته السّياسيّة الإسلاميّة الواقعيّة التي تقوم على أساس المزاوجة الواعية والحكيمة بين «ولاية الفقيه» و «الشّورى»، وهو الأمر الذي لم تستطع أن تفعله أيّة نظريّة سياسيّة أخرى.

لقد انطلق السّيّد الشّهيد ـ كما ذكرنا ـ من قاعدة الخلافة العامّة التي يرى أنّ الله

تعالى قد منحها للجماعة البشريّة ممثّلة في آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ، لإثبات أنَّ الأمَّة تمتلك حقّاً وسلطة من قبل الله عزَّ وجلَّ في حكم نفسها، وإدارة شؤونها السّياسيَّة العامَّة[17]. وهو يوضح هذه الفكرة بقوله: «ولمّا كانت الجماعة البشريَّة هي التي مُنِحَت ـ ممثّلة في آدم ـ هذه الخلافة، فهي إذن مكلَّفة برعاية الكون، وتدبير أمر الإنسان، والسَّير بالبشريَّة في الطَّريق المرسوم للخلافة الرَّبَّانية. وهذا يعطي مفهوم الإسلام الأساسي عن الخلافة، وهو أنَّ الله سبحانه وتعالى أناب الجماعة البشريَّة في الحكم، وقيادة الكون، وإعماره اجتماعيّاً وطبيعيّاً. وعلى هذا الأساس تقوم نظريَّة حكم النَّاس لأنفسهم، وشرعيَّة ممارسة الجماعة البشريَّة حكم نفسها بوصفها خليفة عن الله تعالى»[18].

ويرى الشَّهيد الصَّدر سلوكيَّة النَّبي ﷺ ـ عندما كان يسمح للأمَّة بأنْ تشارك سياسيّاً واجتماعيّاً في عمليَّة بناء الدَّولة الإسلاميَّة، بالرَّغم من كونه ﷺ معصوماً ومؤيَّداً من قبل الله تعالى ـ إقراراً واعترافاً بأهمّية الدَّور الملقى على عاتق هذه الأمَّة في ضرورة مشاركتها الفعَّالة في صياغة المجتمع الإسلامي الحقيقي وبنائه. وقد كان تركيز النَّبي ﷺ على ضرورة إشراك الأمَّة في صنع القرارات ـ كما ظهر من خلال ممارسة الشُّورى، وأخذ البيعة ـ دعوةً عمليَّة منه ﷺ لوضع الحكم الإسلامي على قاعدة أمينة ومستقرَّة، وهي قاعدة الشَّرعيَّة (والمشروعيَّة) ببعدها العمودي الإلـهي، وبعدها الأفقي البشري. وفي هذا الشَّأن يتحدَّث الشَّهيد الصَّدر قائلاً: «وقد أوجب الله، سبحانه وتعالى، على النَّبي ـ مع أنَّه القائد المعصوم ـ أن يشاور الجماعة ويُشْعرهم بمسؤوليَّتهم في الخلافة من خلال التَّشاور».

﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ﴾ [آل عمران/ ١٥٩].

ويُعَدُّ هذا التَّشاور من القائد المعصوم عمليَّة إعداد للجماعة من أجل الخلافة، وتأكيداً عمليّاً عليها. كما أنَّ التَّأكيد على البيعة للأنبياء وللرَّسول الأعظم وأوصيائه تأكيد من الرَّسول على شخصيَّة الأمَّة، وإشعار لها بخلافتها العامَّة، وبأنَّها بالبيعة تحدِّد مصيرها، وأنَّ الإنسان حينما يبايع يسهم في البناء، ويكون مسؤولاً عن الحفاظ عليه، ولا شكَّ في أنَّ البيعة للقائد المعصوم واجبة لا يمكن التَّخلُّف عنها شرعاً، ولكنَّ الإسلام أصرّ عليها واتَّخذها أسلوباً من التَّعاقد بين القائد والأمَّة لكي

يركّز نفسيّاً ونظريّاً مفهوم الخلافة العامّة للأمّة. وقد دأب القرآن الكريم على أن يتحدّث إلى الأمّة في قضايا الحكم توعية منه للأمّة على دورها في خلافة الله على الأرض.

﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالعَدْلِ﴾ [النّساء/ ٥٨].

﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا﴾ [النّور/ ٢].

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة/ ٣٨].

﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلاَ تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشّورى/ ١٣].

﴿وَالمُؤْمِنُونَ وَالمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ...﴾ [التّوبة/ ٧١].

وإذا لاحظنا الجانب التّطبيقي من دور النُّبوّة الذي مارسه خاتم المرسلين ﷺ نجد مدى إصرار الرّسول على إشراك الأمّة في أعباء الحكم ومسؤوليّات خلافة الله في الأرض، حتّى أنّه في جملة من الأحيان كان يأخذ بوجهة النّظر الأكثر أنصاراً مع اقتناعه شخصيّاً بعدم صلاحيتها؛ وذلك لسبب واحد، وهو أن يُشعر الجماعة بدورها الإيجابي في التّجربة والبناء[١٩].

ونظراً للأهمّية الكبيرة الكائنة في الجانب الشّرعي الذي تتحدّد على ضوئه الكيفيّة التي تستطيع الأمّة من خلالها أداء وظائفها، وحقوقها السّياسيّة داخل منظومة العمل السّياسي الخاصّ بالمجتمع السّياسي الإسلامي، أقول: بالنّظر لأهمّية ذلك يسعى الشّهيد الصّدر لتأمين هذا المنطلق (منطلق المشروعيّة، باعتبار قوام النّظام السّياسي التي تحدّد له اتّجاهه ووجهته) من خلال إثباته القرآني عدم وجود أيّ تعارض أو تناقض بين مهمّة المرجع الذي يمارس دور «الشّهادة» على الأمّة، وبين الأمّة التي تمارس دور «الخلافة» العامّة عن الله تعالى. فالأمّة تمارس دورها في الخلافة في الإطار التّشريعي للقاعدتين القرآنيّتين التّاليتين:

﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشّورى/٣٨].

﴿والمُؤمنُون والمُؤمنَات بعضُهم أولياءُ بعضٍ يأمُرُونَ بالمَعْرُوفِ وَيَنْهَون عن المُنكر...﴾ [التّوبة/ ٧١].

فإنَّ النَّصَّ الأوَّل يعطي للأمَّة صلاحية ممارسة أمورها، عن طريق الشُّورى ما لم يرد نصٌّ على خلاف ذلك، والنَّص الثَّاني يتحدَّث عن الولاية وأنَّ كلَّ مؤمن وليّ الآخرين. ويريد بالولاية تولِّي أموره بقرينة تفريع الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر عليه، والنَّص ظاهر في سريان الولاية بين جميع المؤمنين والمؤمنات بصورة متساوية. وينتج عن ذلك الأخذ بمبدأ الشُّورى وبرأي الأكثريَّة عند الاختلاف.

وهكذا وزَّع الإسلام، في عصر الغيبة، مسؤوليَّات الخطَّين بين المرجع والأمَّة، بين الاجتهاد الشَّرعي والشُّورى الزَّمنيَّة، فلم يشأ أن تمارس الأمَّة خلافتها من دون شهيد يضمن عدم انحرافها، ويشرف على سلامة المسيرة، ويحدِّد لها معالم الطَّريق من النَّاحية الإسلاميَّة، ولم يشأ من النَّاحية الأخرى أن يحصر الخطَّين معاً في فرد ما لم يكن هذا الفرد مطلقاً أي معصوماً.

وبالإمكان أن نستخلص من ذلك أنّ الإسلام يتَّجه إلى توفير جوّ العصمة بالقدر الممكن دائماً، وحيث لا يوجد على السَّاحة فرد معصوم ـ بل مرجع شهيد ـ ولا أمَّة قد أنجزت ثوريّاً بصورة كاملة وأصبحت معصومة في رؤيتها النَّوعيَّة ـ بل أمَّة لا تزال في أوَّل الطَّريق ـ فلا بدَّ من أن تشترك المرجعيَّة والأمَّة في ممارسة الدَّور الاجتماعي الرَّبَّاني بتوزيع خطَّي الخلافة والشَّهادة وفقاً لما تقدَّم.

ومن الضَّروري أن يُلاحَظ أنَّ المرجع ليس شهيداً على الأمَّة فقط بل هو جزء منها أيضاً، وهو عادةً من أوعى أفراد الأمَّة وأكثرها عطاءً ونزاهةً. وعلى هذا الأساس ـ وبوصفه جزءاً من الأمَّة ـ يحتلُّ موقعاً من الخلافة العامَّة للإنسان على الأرض، وله رأيه في المشاكل الزَّمنيَّة لهذه الخلافة وأوضاعها السِّياسيَّة بقدر ما له من وجود في الأمَّة، وامتداد اجتماعي وسياسي في صفوفها.

وهكذا نعرف أنَّ دور المرجِع، بوصفه شهيداً على الأمَّة، دور ربَّاني لا يمكن التَّخلِّي عنه، ودوره في إطار الخلافة العامَّة للإنسان على الأرض دور بشري اجتماعي يستمدّ قيمته وعمقه من مدى وجود الشَّخص في الأمَّة وثقتها بقيادته الاجتماعيَّة والسِّياسيَّة[٢٠].

لكنَّ هذا الدَّور المرجعي المركزي الذي يجب على المرجع الشَّهيد أن يلتزمه في سياق علاقة الخلافة الرَّبَّانية، يفرض عليه التزامات روحيَّة وعمليَّة كبيرة يستأنف من خلالها (هذا المرجع) ما كان يقوم به النَّبي والإمام من أعمال ومسؤوليَّات رساليَّة عالية. وهذه الالتزامات ـ كما يراها ويحدِّدها السَّيِّد الشَّهيد ـ هي[٢١]:

أوَّلاً: أن يحافظ المرجِع على الشَّريعة والرّسالة، ويردُّ عنها كيد الكائدين وشبهات الكافرين والفاسقين.

ثانياً: أن يكون هذا المرجع ـ في بيان أحكام الإسلام ومفاهيمه ـ مجتهداً، ويكون اجتهاده هو المقياس الموضوعي للأمَّة من النَّاحية الإسلاميَّة، وتمتدُّ مرجعيَّته في هذا المجال إلى تحديد الطَّابع الإسلامي لا العناصر الثَّابتة من التَّشريع في المجتمع الإسلامي فقط، بل للعناصر المتحرِّكة الزَّمنيَّة أيضاً باعتباره الممثِّل الأعلى للأيديولوجيَّة الإسلاميَّة.

ثالثاً: أن يكون مشرفاً ورقيباً على الأمَّة، وتفرض هذه الرّقابة عليه أن يتدخَّل لإعادة الأمور إلى نصابها إذا انحرفت عن طريقها الصَّحيح إسلاميَّاً، وتزعزعت المبادئ العامَّة لخلافة الإنسان على الأرض.

إنَّ دراسة هذه الالتزامات والمسؤوليَّات العامَّة التي يجب على المرجع الشَّهيد التَّقيُّد بها، والعمل على تطبيق أسسها الخاصَّة والعامَّة بكلِّ ما لديه من حكمة وعدالة، يقودنا إلى أن نؤكِّد أنَّه من الضَّروري جداً بالنِّسبة للمرجع الشَّهيد أن يعمل ـ في ظلِّ التَّغيُّرات والتَّحدِّيات السَّاكنة والمتحرِّكة التي تواجه الأمَّة في حركتها الحضاريَّة التَّكامليَّة ـ على توسيع مجالات الرُّؤية والوعي والرَّصد العلمي الممنهج والمدروس لمجريات الأحداث والأمور، ولتحوُّلات الزَّمان والمكان. . وذلك بأن تكون لديه (ولمؤسَّسته المرجعيَّة)[٢٢] خاصِّية المعرفة الموضوعيَّة بالواقع المعاصر، والاطِّلاع الدَّقيق المتواصل على كلِّ ما فيه من مستجدَّات سياسيَّة واجتماعيَّة وثقافيَّة و. . . إلخ، لأنَّ «الفقيه ـ المرجِع» لا يستطيع، في المرحلة الحاضرة، أن يعيش خارج نطاق عصره، وأجواء عالمه المتغيِّر باعتبار أنَّ قضايا العصر، وأحوال الإنسان في داخله ـ حتَّى في الأمور الفقهيَّة ـ تمثِّل موضوعات الأحكام التي يحتاج إلى أن

يستنبطها، وإلى أن يحدِّدها منهجاً إسلامياً في الحياة[٢٣]. ولذلك فإنَّ الفقهاء لا بدَّ من أن يواجهوا الأسئلة الكثيرة من قبل مقلِّديهم حول القضايا السِّياسيَّة والاجتماعيَّة المتعدِّدة كقضيَّة الموقف من الانتخابات، أو قضيَّة العلاقة مع الحاكم والحكم الجائر، أو القضايا العصريَّة الرَّاهنة التي تهيمن على السَّاحة، والتي نريد للإسلام الحركي أن يقتحمها بقوَّة ليُدخل فكره إلى العالم المعاصر.

وقد تسبَّب ابتعاد كثير من المرجعيَّات الدِّينيَّة عن قضايا العصر وأحواله، وعدم امتلاكها ـ بوصفها خطّاً تاريخيّاً سياسيّاً عامّاً ـ الرُّؤية الواضحة في الإحاطة بالواقع السِّياسي والاجتماعي والثَّقافي الممتدّ في الوسط الإسلامي والعالمي، ورغبتها في الاستغراق بالشُّؤون الحوزويَّة (والدِّينيَّة) الخاصَّة (بالمعنى الضَّيّق للكلمة).. لقد تسبَّب ذلك كلّه في انتكاسات متتالية، وخسائر فادحة لحقت بالمرجعيَّة الإسلاميَّة الشِّيعيَّة، وأضرّت بمجمل الحياة الشِّيعيَّة. ولولا وجود بعض المحطَّات الواعية والرَّائدة التي كانت تظهر وتتألَّق في بعض مراحل المسار المرجعي (كمحطَّة السَّيِّد الشَّهيد التي نعتقد بضرورة استمراريَّة تألُّقها وتوهّجها من خلال تلامذته وأصدقائه وأخوته)، وتتمكَّن من إعادة بناء بعض الأجزاء المحطَّمة لكاد الواقع الشِّيعي يقترب من حالة اليأس[٢٤]. لكنَّ الشَّهيد الصَّدر استطاع أن يقدّم مشروعاً رائداً لتطوير المرجعيَّة الدِّينيَّة أطلق عليه اسم «المرجعيَّة الصَّالحة»، والمشروع يعبِّر ـ كما تحدَّثنا عنه سابقاً ـ عن روح الوعي الحركي، والمبادرة الفعَّالة، وعمق الإحساس بأهمِّية الدَّور الحيوي والمركزي المهمّ الذي يجب أن يقوم به المرجع الشَّهيد في حياة الأمَّة الإسلاميَّة التي يراد لها أن تتحرَّك على طريق التَّقدُّم والصَّلاح والفلاح في الدُّنيا والآخرة لتكون الأمَّة الوسط الشَّاهدة على باقي الأمم والرّسالات والحضارات.

وقد انطلق الشَّهيد الصَّدر في مجال صنع الأمَّة القويَّة الشَّاهدة من خلال عاملين أساسيَّين[٢٥]:

الأوَّل: استيعابه العميق للخطِّ العام لحركة المرجعيَّة الشِّيعيَّة على امتداد مراحلها التَّاريخيَّة الطَّويلة، وتشخيصه الدَّقيق لأزمتها في حركتها وسط الأمَّة والمتمثّلة في تقليديَّة منهجها، وابتعادها عن التَّأثير في العصر ـ كما ذكرنا ـ

رغم وجود انحرافات كبيرة عن الإسلام، وسيطرة الاتِّجاهات اللاَّإسلاميّة على المجتمع الإسلامي.

الثَّاني: رؤيته الحركيّة في فهم شؤون الواقع الإسلامي ومعالجتها، من خلال إيمانه بضرورة إحداث التَّغيير النوعي الشَّامل في المجتمع على أساس الإسلام في الفكر والعاطفة والسُّلوك، وفق منهج مرحلي يمثِّل الخطّ العام في التَّحرُّك والمعالجة.

ولم تقتصر عمليّة التَّنظير الفكري لآفاق الدَّولة الإسلاميّة لدى الشَّهيد الصَّدر ومعالمها ـ في سياق اهتمامه (رض) بمسألة المرجعيّة الموضوعيّة الشَّاهدة، ودعوته لإصلاحها من الدَّاخل، بفاعليّة وقوّة أكبر في السَّاحة ـ عند حدود المزاوجة بين ولاية المرجع الشَّهيد (ولاية الفقيه)، وولاية الأمّة (الشُّورى)، بل لقد تعدَّتها إلى عمله على تفعيل تلك المحاولة الفكريّة والنَّظريّة الجريئة وتزخيمها من خلال استعراضه لعدد من الأفكار الأساسيّة في مجال التَّمهيد لمشروع دستور إسلامي. وفي ضوء ذلك يقرِّر السَّيِّد الشَّهيد ـ بالارتكاز على الدَّافع الإيماني العميق بقدسيّة الدِّين الإسلامي ـ ما يأتي[٢٦]:

١ ـ إنَّ الله سبحانه وتعالى هو مصدر السُّلطات جميعاً.

وهذه الحقيقة الكبرى تعدّ أعظم ثورة شنَّها الأنبياء، ومارسوها في معركتهم من أجل تحرير الإنسان من عبوديّة الإنسان.

وهذه السِّيادة لله تعالى ـ التي دعا إليها تحت شعار «لا إله إلاَّ الله» ـ تختلف اختلافاً أساسيّاً عن الحقّ الإلهي الذي استغلَّه الطُّغاة والملوك والجبابرة قروناً من الزَّمن للتَّحكُّم والسَّيطرة على الآخرين، فإنَّ هؤلاء وضعوا السِّيادة إسميّاً لله لكي يحتكروها واقعيّاً، وينصّبوا من أنفسهم خلفاء لله على الأرض.

وما دام الله تعالى هو مصدر السُّلطات، وكانت الشَّريعة هي التَّعبير الموضوعي المحدَّد عن الله تعالى، فمن الطَّبيعي أن تحدِّد الطَّريقة التي تمارس بها هذه السُّلطات عن طريق الشَّريعة الإسلاميّة.

٢ ـ إنَّ الشَّريعة الإسلاميَّة هي مصدر التَّشريع؛ بمعنى أنَّها هي المصدر الذي يستمدّ منه الدّستور، وتشرّع على ضوئه القوانين في الجمهوريَّة الإسلاميَّة؛ وذلك على النَّحو الآتي:

أوّلاً: إنَّ أحكام الشَّريعة الثَّابتة بوضوح فقهي مطلق تعدّ بقدر صلتها بالحياة الاجتماعيَّة جزءاً ثابتاً في الدّستور سواء نصَّ عليه صريحاً في وثيقة الدّستور أم لا.

ثانياً: إنَّ أيّ موقف للشَّريعة يحتوي على أكثر من اجتهاد يعدُّ في نطاق البدائل المتعدِّدة من الاجتهاد المشروع دستوريّاً، ويظلّ اختيار البديل المعيّن من هذه البدائل موكولاً إلى السُّلطة التَّشريعيَّة التي تمارسها الأمَّة على ضوء المصلحة العامَّة.

ثالثاً: في حالات عدم وجود موقف حاسم للشَّريعة من تحريم أو إيجاب، يكون للسُّلطة التَّشريعيَّة التي تمثّل الأمَّة أن تسنَّ من القوانين ما تراه صالحاً على أن لا يتعارض مع الدّستور. وتسمَّى مجالات هذه القوانين بمنطقة الفراغ، وتشمل هذه المنطقة جميع الحالات التي تركت الشَّريعة فيها للمكلَّف اختيار اتّخاذ الموقف؛ فإنَّ من حقِّ السُّلطة التَّشريعيَّة أن تفرض عليه موقفاً معيَّناً وفقاً لما تقدِّره من المصالح العامَّة على أن لا يتعارض مع الدّستور.

٣ ـ إنَّ السُّلطة التَّشريعيَّة والسُّلطة التَّنفيذيَّة قد أسندت ممارستهما إلى الأمَّة، فالأمَّة هي صاحبة الحقِّ في ممارسة هاتين السُّلطتين بالطَّريقة التي يعيِّنها الدّستور. وهذا الحقُّ حقُّ استخلاف ورعاية مستمدّ من مصدر السُّلطات الحقيقي وهو الله تعالى. وبهذا ترتفع الأمَّة ـ وهي تمارس السُّلطة ـ إلى قمَّة شعورها بالمسؤوليَّة لأنَّها تدرك بأنها تتصرَّف بوصفها خليفة لله في الأرض، فحتَّى الأمَّة ليست هي صاحبة السُّلطان وإنَّما هي المسؤولة أمام الله سبحانه وتعالى عن حمل الأمانة وأدائها **﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾** [الأحزاب/ ٧٢].

والأمَّة تحقِّق هذه الرِّعاية بالطُّرق الآتية:

أوّلاً: يعود إلى الأمَّة انتخاب رئيس السُّلطة التَّنفيذيَّة بعد أن يتمَّ ترشيحه من

المرجعيّة، كما يأتي في الأمر الرّابع، ويتولّى الرّئيس المنتخب بعد ذلك بنفسه تكوين أعضاء حكومته.

ثانياً: ينبثق عن الأمّة بالانتخاب المباشر مجلس، وهو مجلس أهل الحلّ والعقد، ويقوم هذا المجلس بالوظائف الآتية:

أوّلاً: إقرار أعضاء الحكومة التي يشكّلها رئيس السّلطة التّنفيذيّة لمساعدته في ممارسة السّلطة.

ثانياً: تحديد أحد البدائل من الاجتهادات المشروعة.

ثالثاً: ملء منطقة الفراغ بتشريع قوانين مناسبة.

رابعاً: الإشراف على سير تطبيق الدّستور والقوانين الخاصّة ومراقبة السّلطة التّنفيذيّة ومناقشتها.

٤ ـ إنّ المرجعيّة الرّشيدة هي المعبّر الشّرعي عن الإسلام، والمرجع هو النّائب العامّ عن الإمام من النّاحية الشّرعيّة.

٥ ـ إنّ الأمّة، كما تقدّم، هي صاحبة الحقّ في الرّعاية وحمل الأمانة، وأفرادها جميعاً متساوون في هذا الحقّ أمام القانون ولكلٍّ منهم التّعبير ـ من خلال ممارسة هذا الحقّ ـ عن آرائه وأفكاره وممارسة العمل السّياسي بمختلف أشكاله، كما أنّ لهم جميعاً حقّ ممارسة شعائرهم الدّينيّة والمذهبيّة.

وفي قراءة أوّليّة لهذه اللّمحة التأسيسيّة الدّقيقة لمشروع دستور جمهوريّة إسلاميّة (الذي أخذت إيران الكثير من تفاصيله وأجوائه) يمكن أن نؤكّد على أنّ هذه المحاولة الفكريّة التي قدّمها الشّهيد الصّدر، توضح ـ بما لا يدع مجالاً للشكّ ـ أنّ الإسلام قادر نظريّاً وعمليّاً على تأسيس دولة دينيّة تحظى بالشّرعيّة الجماهيريّة «الأمتيّة» (نسبة للأمّة)، وتستطيع بناء ذاتها ومواقعها الحضاريّة بكلّ ثقة ووعي ونجاح في المجالات السّياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، ومن دون وجود أيّ نوع من التّعارض أو التّصادم بين أفكارها (المحمولة دينيّاً وشرعيّاً) وبين متغيّرات العصر ومستجدّاته (أيّ عصر كان)، خصوصاً إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أنّ للأمّة الدّور

الرَّئيسي في السُّلطة السِّياسيَّة، وإدارة شؤونها العامَّة بما يخدم مصالحها وطموحاتها، ويحفظ حقوقها والتزاماتها.

إنَّنا نجد في محاولة الشَّهيد الصَّدر الفكريَّة لإماطة اللِّثام عن تلك الحقائق (التي ظهرت من خلال آرائه النَّاضجة ودراساته المتكاملة حول حقوق الأمَّة الواسعة في النِّظام السِّياسي الإسلامي) إعادة اعتبار للإسلام والمسلمين، ولدورهم الحيوي في عالم اليوم الذي تتصاعد فيه وتائر الأحاديث الفكريَّة السَّلبيَّة عن الدِّين الإسلامي، وعجزه عن بناء دولة حديثة وقويَّة تمنع تحوُّل السُّلطة إلى حالة تسلُّطيَّة واستبداديَّة.

إنَّنا نؤكِّد هنا أنَّ كون السُّلطة في الإسلام تقوم على أساس وجود الفقيه العادل، فإنَّ ذلك لا يمنع من تحقيق الأمَّة لفاعليَّتها الحضاريَّة ـ إذا صحَّ التَّعبير ـ وتحفيز قدرات أبنائها ومواهبهم، وتركيز إرادتهم في نطاق الإسهام في بناء مجتمعات حديثة ومتديِّنة في آنٍ معاً [٢٧]، بل ـ وعلى العكس من ذلك ـ لا يمكن لهذه الأمَّة أن تعيش حالة النُّهوض والتَّقدُّم، وتحقيق الفاعليَّة المطلوبة ـ في مختلف الميادين الحياتيَّة ـ من دون الإسلام بوصفه عقيدةً توحيديَّةً ينبثق منها نظام شامل ومتكامل للحياة والإنسان.

ولذلك يجب ألاَّ نخشى، في هذا المجال، أن تتحوَّل السُّلطة الدِّينيَّة الإسلاميَّة ـ في أيَّة دولة يحكمها الإسلام ـ إلى حالة تسلُّطيَّة قاهرة، بالرُّغم من استمرار وجود الكثير من الأجواء والمواقع السَّلبيَّة الطَّاغية والمسيطرة على ساحة العمل الإسلامي عندنا حتَّى الآن، لأنَّ ميزان الإسلام في تعزيز قوَّة الجماعة بالاستقلال عن الحاكم جعلها قادرة على الصُّمود حتَّى عندما ينحرف الحاكم، أو تحتلّ البلاد من قبل الغزاة. فلم يكن شرعه ليذهب عندما يفسد رأس السُّلطة كما هو الحال في مختلف الأنظمة، وإنَّما كان قادراً على الفعل والتَّأثير في القاعدة الشَّعبيَّة التي بقيت قويَّة مستقلَّة عن السُّلطة لا بمعاشها فحسب، وإنَّما أيضاً بمرجعها الشَّرعي؛ أي من خلال علاقتها بالعلماء الذين كانوا يوجِّهونها، ويقودونها وفاقاً للشَّرع. ويطبِّقون ما أمكن من تعاليم الإسلام عليها حتَّى في ظلِّ القهر، أو في ظلِّ الانحراف، أو في ظلِّ الاحتلال. فكيف يكون الحال إذا ما اكتملت هذه الميزة الإسلاميَّة الأخرى، وهي الحكومة الإسلاميَّة العادلة حاملة ميزان الشَّرع الدَّاعمة للنَّاس، والمدعومة من

النّاس[٢٨]. من هنا يمكن أن نقول: إنّ تفكير السّيّد الشّهيد كان منصبّاً ـ في مسألة التّنظير للحكم والدّولة السّياسيّة الإسلاميّة العادلة ـ على ضرورة الكشف عن التّكامل الذّاتي والموضوعي القائم بين نظريّة ولاية الفقيه، وبين نظريّة الشّورى. فقد كان (رض) يرى ـ كما أكّدنا سابقاً ـ أنّ للفقيه دوراً يتحرّك في موقع الشّهادة، وأنّ للأمّة دوراً يتحرّك في موقع الخلافة، لأنّ الشّهادة والخلافة يجتمعان للمعصوم، ولكنّهما لا يجتمعان للفقيه بهذا الشّكل الشّمولي الحاسم. لكن عدم اجتماعهما لا يمكن أن يؤدّي إلى حدوث تسلّط أو استبداد في الدّولة، لأنّه لا منافاة أبداً بين أن يتمثّل الفقيه العادل دور القيادة للأمّة والشّهادة عليها، وبين أن تمارس الأمّة دورها في المجال السّياسي، وتتمتّع بحقوقها المشروعة انطلاقاً من حاكميّة الشّريعة الإلـٰهيّة التي تجسّد الغطاء الشّرعي لأيّ فاعليّة سياسيّة من قبل الفقيه العادل أو من قبل الأمّة التي بايعته على الاستقامة والثّبات على طريق الحقّ[٢٩].

وطالما أنّ هناك طبيعة (فطريّة) دينيّة مهيمنة (بالمعنى الإيجابي للكلمة) على الفرد والمجتمع والأمّة، فإنّ ذلك يستدعي ـ وبشكلٍ دائم ـ وجود قيادات سياسيّة دينيّة تتمتّع بالتّقوى، والورع، والفقاهة، وتتميّز بحيازتها على ثقافة سياسيّة واجتماعيّة واسعة، تجعلها منفتحة بوعي وعلم على جميع مواقع الحكم في الأمّة، وقادرة على امتلاك ميزة وعي الواقع، وضرورة معرفة أهل زمانه، ثقافةً وحضارات وتيّارات مختلفة، بما يؤهّلها عمليّاً للقيام بمهام إدارة أعمال الدّولة، والإشراف على تنفيذ سياساتها في جميع المجالات؛ بحيث تضمن للأمّة، من خلال ذلك، تحقيق آمالها وأهدافها الدينيّة والدّنيويّة.

وبالنّظر إلى أهمّيّة هذه المعطيات ـ واستكمالاً للمزايا والخصائص التي يجب أن يحوز عليها المرجِع الشّهيد ـ فقد أوجب الإسلام عليه (أي على المرجِع المتصدّي لمسؤوليّات الولاية الدّينيّة والسّياسيّة ومهامّها) أن يكون متمتّعاً ـ بالإضافة إلى الصّفات السّابقة ـ بصفة «العدالة»، باعتبارها أفضل ميزة أخلاقيّة إنسانيّة يمكن أن تؤثّر إيجاباً على أعماله، والتزاماته، وطريقة اتّخاذه لقراراته المصيريّة، فتمنعه من التّسلّط، والهيمنة، والاستعباد، وتردعه عن تضييع حقوق النّاس والمجتمع وإهدارها، أو الاستهانة بكراماتهم وأخلاقيّاتهم. ويبدو واضحاً لنا أنّ اجتماع تلك

المزايا والخصائص النَّفسيَّة والسُّلوكيَّة في المرجِع الشَّهيد سيؤهِّله حتماً للقيام بمهمَّة التَّصدِّي لمسؤوليَّات المرجعيَّة الموضوعيَّة الرَّشيدة. وقد استطاع الشَّهيد الصَّدر الوصول إلى هذا المستوى الرَّفيع من المرجعيَّة الشَّهيدة التي أبت إلاَّ أن تتعطَّر بأريج دمه وروحه، وعبق حبره (وقلمه) الذي لم يجف ـ من خلال تساؤلاته ونظراته الحضاريَّة ـ حتَّى الآن.

في الختام

من هنا نؤكِّد في نهاية هذا البحث ـ ونحن نعيش أجواء ذكرى استشهاد مرجعنا الشَّهيد (رض) ـ أنَّنا إذا أردنا أن نكون مخلصين لخطِّ الشَّهيد الصَّدر الرُّوحي والفكري (ولخطِّ المرجعيَّة الشَّاهدة والشَّهيدة بشكل عام)، فإنَّ علينا أن نجاهد روحيَّاً وفكريَّاً في جميع أعمالنا وممارساتنا من أجل أن ننتج من جديد العمقَ الفكري والسِّياسي والاجتماعي للسَّيِّد الشَّهيد على مستوى حركتنا وسعينا الحثيث باتِّجاه استكمال جهوده وعطاءاته الفكريَّة والمعرفيَّة وتطويرها في بناء عناصر النَّظريَّة والمشروع الحضاري الإسلامي في ظلِّ الظُّروف والضُّغوطات والتَّحدِّيات المعقَّدة الرَّاهنة التي يواجهها إسلامنا الرِّسالي في جميع المجالات السِّياسيَّة والأمنيَّة والإعلاميَّة.

ونحن نرى أنَّ أبرز من يجب عليهم تحمّل المسؤوليَّة الأكبر في ذلك (وجميعنا يجب أن نتحمَّل هذه المسؤوليَّات بشكلٍ أو بآخر) هم تلامذة الشَّهيد الصَّدر، وإخوانه، وأصدقاؤه الذين عاشوا معه، وتتلمذوا على يديه، لأنَّنا نستطيع جميعاً ـ بهذا المعنى ـ أن نعمل مع الشَّهيد الصَّدر في فكره، وعمله، واجتهاداته المتنوِّعة، لنبني الحياة الإسلاميَّة الواعية والمتبصِّرة والمنفتحة، ليس من موقع التَّباكي على مرحلته والوقوف على أطلالها وآثارها، والاكتفاء بإقامة النَّدوات والمؤتمرات والمحاور الفكريَّة والثَّقافيَّة فحسب، ولكن أيضاً من موقع متابعة طروحاته ونظراته ومشاريعه الفكريَّة في ضرورة أن ينطلق خطّه الحركي الإسلامي الأصيل من جديدٍ في داخل مجتمعاتنا، في أن نبدع ـ كما أبدع ـ أشياءَ جديدة، ونجدِّد معارفَ سابقة، وأن يكون الإسلام ـ الذي نؤمن به، ونلتزمه، ونسلكه، وندعو الآخرين إليه ـ إسلامَ التَّجدُّد، والانفتاح، والوعي، قاعدةَ الفكر والعاطفة والحياة.

الهوامش:

(١) السّيّد الشّهيد محمّد باقر الصّدر (رض)، الإسلام يقود الحياة، ص ١٣ و١٤، دار التّعارف، لبنان ١٩٩٠م.
(٢) م. ن، ص ١٤.
(٣) صدر الدّين القبانجي، المذهب السّياسي في الإسلام، ص ٧٧، إيران ١٤٠٥هـ.
(٤) السّيّد كامل الهاشمي، مطارحات فلسفيّة في الفكر السّياسي الإسلامي، ص ٣٢٤، دار الملاك.
(٥) الإسلام يقود الحياة، م.س، ص ١٢٣.
(٦) م. ن، ص ١٢٤.
(٧) اقتصادنا، ص ٣١٠.
(٨) م. ن، ص ١٢٥.
(٩) م. ن، ص ١٣١.
(١٠) م. ن، ص ١٢٨.
(١١) الإمام الشّهيد السّيّد محمّد باقر الصّدر، التّفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعيّة في المدرسة القرآنيّة، ص ١٠٧، الدّار العالميّة، لبنان ١٩٨٩م.
(١٢) م. ن، ص ١٠٩.
(١٣) الإسلام يقود الحياة، م.س، ص ١٣٠.
(١٤) م. ن، ص ١٣١.
(١٥) م. ن، ص ١٣٢.
(١٦) م. ن، ص ١٣٣.
(١٧) مطارحات فلسفيّة، م.س، ص ٣٢٧.
(١٨) الإسلام يقود الحياة، م.س، ص ١٤٥.
(١٩) م. ن، ص ١٤٦ و١٤٧.
(٢٠) م. ن، ص ١٥٣ و١٥٤.
(٢١) م. ن، ص ١٥٢.
(٢٢) كان الشّهيد الصّدر يؤكّد دائماً على ضرورة أن تكون المرجعيّة مؤسّسة متكاملة، لها نظامها الخاص، وجهازها التّنفيذي، وإمكاناتها الثّابتة والشّاملة، ويكون المرجع قائداً لهذا الجهاز، ولكنّه إذا انتقل إلى رحمة ربّه أمكن بقاء الجهاز فاعلاً ومؤثّراً، كما أنّ الجهاز لا بدّ من أن يتكوّن من مجلس للمشورة والتّخطيط، وإدارة للتّنفيذ، وأن تكون الإدارة متوزّعة على التّخصّصات ذات العلاقة بالحاجات والنّشاطات التي تقوم بها المرجعيّة. (راجع: مجلّة قضايا إسلاميّة معاصرة، عدد٢، ص ٢١٧، عام ١٩٩٨م).

(٢٣) سليم الحسني، المعالم الجديدة للمرجعيّة الشّيعيّة.. دراسة وحوار مع آية الله السّيّد محمّد حسين فضل الله، ص ٦٢، دار الملاك، ط٤، ١٩٩٤م.

(٢٤) م.ن.، م.س.

(٢٥) م.ن، ص ١٥٩.

(٢٦) الإسلام يقود الحياة، م.س، ص ١٧، وما بعدها.

(٢٧) لقد أثبتت الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة عمليّاً ـ خصوصاً في انتخابات مجلس الشّورى الأخيرة الخاصّة بدورة عام ٢٠٠٠م. ـ أنّ الإسلام دين إنساني يعترف بالآخر، ويكفل حرّيّة الأفراد، ويسمح لهم بالمشاركة الحرّة والإراديّة الواعية في مناقشة الأوضاع والخطوط السّياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة التي ترسمها السّلطات القائمة وتوجيهها وتقويمها ونقدها، بما يمنع تحوّل الدّولة الإسلاميّة ـ وهذا إثبات عملي لا مثيل له حاليّاً في ظلّ سيطرة أجواء ومناخات الاستبداد والقهر السّياسي والاجتماعي على معظم مجتمعاتنا العربيّة والإسلاميّة ـ إلى دولة مستبدّة ظالمة. وبالفعل لقد استطاع النّهج الإسلامي في إيران تشييد دولة إسلاميّة حديثة تأخذ بقيم الدّين الأصيل ومبادئه، وتنفتح ـ في الوقت نفسه ـ على الحياة والعصر بكلّ ثقة ووعي وإيمان. ومن دون أن تتنازل عن فكرها ورسالتها الإلـهيّة قيد أنملة. وهذا الأمر لم يكن في وارد التّحقّق مطلقاً لولا إسهام الثّورة الإسلاميّة الإيرانيّة في إخراجها للطّاقات والمواهب الهائلة الكامنة في الذّات الحضاريّة الإسلاميّة إلى ساحات الفعل الحيّ المبدع، والعودة بها من جديد إلى بناء خطاب معرفي وسياسي إسلامي يستطيع في نهاية القرن العشرين إقامة دولة إسلاميّة طموحة تتحرّك بهدوء وثقة وثبات على طريق التّكامل الرّوحي والمفاهيمي.

(٢٨) منير شفيق، الإسلام ومواجهة الدّولة الحديثة، ص ٣٦.

(٢٩) مطارحات فلسفيّة، م.س، ص ٣٣٣.

* * *

همومُ المنبـر
عند الشَّهيد السَّيِّد محمَّد باقر الصَّدر

ـــــــــ الشَّيخ الدّكتور أحمد الوائلي*

المنبر الإسلامي: فعَّاليَّة وإعادة نظر

كـلّ مـن يتتبّـع مسيرة المنبر، بوصفه وسيلة من وسائل الإعلام على مختلف أبعاده، يرى بوضوح تطوّراً في مختلف مراحله، وإن اختلف هذا التَّطوُّر كثرة وقلَّة. وهذا التَّطوُّر يشمل مادّة المنبر وأدواته واتِّجاهاته، وذلك أمر مفروغ منه، لأنَّ المنبر تحوّل إلى حاجة من حاجات الأمم الاجتماعيّة سواء أخذ صورة المذياع أو التّلفزة أو الأعواد. وتبعاً لذلك، لا بدَّ من أن يتطوَّر المنبر بتطوُّر الأمم.

والملاحظ أنَّ المنبر الإسلامي، بصورة عامَّة، والمنبر الحسيني منه، اتَّصف، وللأسـف الشَّديد، بالبطء في مسيرته التَّطوُرية، وإن خطا خطوات في مضماره. إنَّه بالقياس إلى وسائل الإعلام الأخرى لا يزال يزحف مع وجود إمكانات التَّطوير. وقد يقول بعضهم إنَّ ذلك ناتج من كونه فعَّاليَّة من فعَّاليَّات الدِّين. والدِّين لا يأخذ الزَّخم الذي تأخذه الأمور الحياتيَّة الأخرى، كما هو معلوم، ألا ترى أنَّ مفردات المناهج الـدِّراسيَّـة في مدارسنا الرَّسميَّة قد تطوَّرت، وغدت الحضن الذي يحضن أبناءنا في أخطر مراحل حياتهم؟: هذه المدارس تعدّ الدُّروس الدِّينيَّة في مؤخّرة مفرداتها ولا تضع لهـا عـلامـات محسوبة من المعدَّل العام، الأمر الذي يترك في نفس الطَّالب انطبـاعـاً بعـدم أهمّيّتهـا. قد يكون هذا القول يمثّل شيئاً من الواقع، لأنَّ المدارس الـرَّسميَّة تعتقـد أنَّ أمور الدِّين ممَّا تعتني به الأسرة، وتحرص على تلقينه لأبنائها، كـذلك لا تـرى حاجة للتَّأكيد عليه. كما أنَّ الأمور الدِّينيَّة إن كانت لا تمثّل اهتماماً

---

* مفكر إسلامي من العراق، وأحد أبرز خطباء المنبر الحسيني

عند بعض الشَّرائح، فإنَّها موضع اهتمام شرائح الأمَّة الباقية. وقد كان المنبر، بعد مسيرته الطَّويلة، منفذاً من منافذ الدِّين بالنسبة للجمهور.

وأعود لأقول: إنَّ وسائل الإعلام الأخرى تحوَّلت إلى حاجة للكثيرين وخبزاً يوميّاً لهم، لأنَّها حملت همومهم، وعرفت تطلُّعاتهم، وتصدَّت لحلِّ مشكلاتهم في حدود ما تملك من قدرات. كما أنَّها ربطت المتلقِّين بأبعاد المجتمع الأخرى، ومضت ومشت تعالج عندهم ألماً، أو تداعب أملاً، وتبتكر لهم أجواء للتَّفاعل مع مجالات المجتمع الأخرى، وعزَّزت عندهم التَّصوُّر بأنَّهم جزء من المجتمع تشملهم آلامه وآماله.

ولم يأتِ هذا التَّطوُّر في وسائل الإعلام من فراغ، بل كان نتيجة توظيف علوم متنوِّعة ومهارات مختلفة في ميدان الخطاب، فأين مكان المنبر الإسلامي من ذلك؟ مع أنَّ المنبر المسلم يملك ما لا يملكه غيره من انفتاح في قلوب المسلمين أو غير المسلمين ممَّن يتطلَّع إلى حلول فكريَّة لمشاكله، ذلك أنَّ المنبر يحمل صوت السَّماء المؤمّل لمعالجة القضايا والمشكلات، فالمسلم يقدّسه وغير المسلم يرى فيه معالجة لم تتأثَّر بمصلحة ولم توصف بنقص. فلماذا، والحالة هذه، لا نعمل على استخراج كنوز معارفنا الدِّينيَّة ونذود عنها الدَّخيل والهزيل؟ ولماذا لا نطوِّر القوالب التي تحملها مع التَّحدِّي الملح؟ إنَّ مراكز القرار الإسلامي تتحمَّل مسؤوليَّة كبرى حيال ذلك أمام دينها المسؤولة عن خدمته وأمام مجتمعها المسؤولة عن تربيته، يضاف إلى ذلك أنَّ حقل التَّربية الدِّينيَّة لا يخصُّ المتديِّنين فقط، بل يخصُّ الأمَّة كلّها، لأنَّه أهمُّ وجوهها الحضاريَّة، بوصفه مؤشِّراً بارزاً على نمط عقليّتنا ومصدراً رئيساً من مصادر سلوكنا.

إنَّنا لو عدنا إلى تاريخ المنبر الإسلامي، في عصورنا الرَّائدة، لرأينا كيف كان فاعلاً في بنائنا، وكيف وفَّر لنا زاداً لا نزال نأكل من عطائه حتَّى الآن. لقد كنَّا شيئاً مذكوراً يوم كان الإسلام بمنافذه زادنا قبل أن تحتوشه السلبيَّات، وتتكاثر في طريقه أدوات التَّشويه التي شوَّشت الرُّؤية، وعملت ـ ولا تزال ـ على تفريغ مفردات الكتاب والسُّنَّة من مضمونها الضَّخم، ووجَّهتها إلى مضامين هزيلة، أو بالغت في إعطاء بعض مضامينها ما ليس منها، أو حرَّفت مداليلها عن معناها الصَّحيح. كلّ ذلك

يعرفه المختصُّون في هذه الحقول، وكان لهذه الممارسات كبير الأثر في إبعاد أوساط كبيرة عن سماع الخطاب الدِّيني والوثوق به. ولولا أنَّ الذِّهنيَّة الإسلاميَّة بعامَّة، تشعر بـأنَّـه لا إجابـة عـن أسئلتهـا، فـي كثير من مناحي الحياة، وفي ما له صلة بالحياة الأخرى، إلاَّ عند الفكر الإسـلامـي، لكانت فجيعتنا كبيرة من حيث انفضاض النَّاس عن مصادرهم الدِّينيَّة، وهم يرون كثيراً ممَّن يحمل الدِّين يبعد النَّاس عن الدِّين بفكره وسلوكه وبتخلّفه عن مسايرة الدُّنيا.

فينبغـي، والحـالـة هذه، إعادة النَّظر في آليات الخطاب الدِّيني ومنها المنبر، ليؤدِّي دوره المتوقَّع منه. وهذا الأمر، يكاد يكون محلّ إجماع المفكِّرين المسلمين، وهم وإن اختلفوا في بعض مشخَّصاته فإنَّهم يتَّفقون في أصله.

لقد كـان مـا ذكـرتـه، ممَّا يدور حول المنبر، من الخواطر التي لا تفارقني، فكنت أطرح الفكرة مع كثير من ذوي الشَّأن، فأسمع منهم المتحمِّس للتَّحرُّك في هذا المـوضـوع، وأسمع الذي يقابل ذلك بشيء من الفتور النَّاتج من تصوُّره بأنَّ للمنبر دوراً محدوداً على مستوى العواطف الدِّينيَّة عند فئة قليلة.

عناوين رؤية السَّيِّد الشَّهيد

المضمون الثَّقافي

وعندما يسَّر لنا العلم وسائل إيصال الكلمة إلى أكبر عدد ممكن، على القرب والبعـد، اتَّسع مجال نقل الأفكار عبر التِّلفاز والمذياع والمسجِّل، بدأت النَّظرة إلى المنبر تتغيَّر، وأدرك كثير من المعنيِّين بهذه الأمور أنَّ المنبر وسيلة فاعلة إن استطعنا أن نحسـن الاستفادة منها، بامتلاك أدواتها وما يرتبط بها، وأهمّ ما يرتبط بها الخطيب المناسب، بل هو المنبر كلّه.

وفـي وسط هذه الأجواء جرى الحديث في مجلس الشَّهيد الصَّدر، طاب ثراه، فرأيت مـن اهتمامه وإصغائه لما يدور حول ذلك ما لم أره عند غيره، وسمعت منه تأكيداً علـى ذلـك دفعني إلى معاودة الموضوع كلَّما دخلت عليه. ولكثرة ما عاودنا طـرق المـوضـوع أشبعت جميع جوانبه تقريباً بالبحث، وقد أشرت إلى ذلك إشارة

مقتضبة في الكتيِّب الذي أصدرته في العام الماضي: «تجاربي مع المنبر»، ولكن سأتناول هنا أبرز ما دار الحديث حوله، وما بقي في ذاكرتي ممَّا طرحه السَّيِّد، طاب ثراه، لقد كانت أهمّ الأفكار التي في ذهنه تتلخَّص في عناوين رئيسيَّة منها، بصورة مجملة:

١ ـ تقعيد المنبر، بمعنى أن يصدر المنبر عن قواعد وعلم إذا تناول أيّ مفردة من مفردات خطابه، فيكون مثله مثل طالب العلم الفاضل، إذا عالج مفردة في موضوع شرعي عالجها بمنهجيَّة، مثلاً إذا عالج مسألة فقهيَّة نظر إلى دليلها، فإذا كان من غير القرآن الكريم يبدأ بتوثيق الدَّليل من حيث السَّند، ثمَّ يبدأ بتقييم الرِّواية وتحقيقها، من حيث عدم الزِّيادة والنَّقص والتَّحريف، ثمَّ ينتقل إلى ألفاظها، ويسأل: هل هي ممَّا لا يحتمل إلاَّ معنى واحداً، أو يحتمل أكثر من معنى؟ فيصنِّفها إلى نصٍّ أو ظاهر أو مؤوَّل، ثمَّ يجمع الرِّوايات حول الموضوع ليرى مدى تأثيرها في دلالات الرِّواية على المعنى المراد أو الحكم المراد، ثمَّ يبحث عمَّا يعارضها ويعمل فيها وسائل التَّعادل والتَّرجيح إلخ.. وبالاختصار أن يسلك الخطيب مسلك الفقيه في معالجة ما يطرحه على المنبر من عقيدة أو أحكام.

٢ ـ إثراء مادَّة المنبر، بمعنى تنويع مضامين المنبر والتماس المواد المشوِّقة للسَّامع التي يجب أن تأخذ بعين الاعتبار الاختلاف في مستوى المستمعين ومداركهم في الوقت نفسه والظُّروف المحيطة بالمنبر، وبذلك يحافظ على رعيل المنبر وروَّاده ويعمل على زيادة عددهم من النَّاحية الكمِّيَّة، كما يعمل على الارتفاع بمستواهم تدريجيّاً؛ وذلك في قوالب تتناغم مع أمزجتهم، لأنَّهم من شرائح غير متجانسة من كافَّة النَّواحي غالباً، وكلّ ذلك في إطار أجوائنا العقديَّة والشَّرعية، فهي الهدف الأساسي.

٣ ـ العمل على الارتفاع بالمنبر حتَّى يصل إلى مستوى مرجع متجوِّل يرجع إليه الجمهور للتَّعرُّف إلى كثير ممّا يهمّه، من قريب أو بعيد، من حكم شرعي أو عقيدة. وبتعبير آخر، الطُّموح إلى جعل المنبر مكتبة متنقِّلة ترتقي بمقدار ما تؤدِّي المطلوب للجمهور، على نحو موسوعي لا يصل إلى حدود التَّخصّص. وإذا قدِّر له ذلك فهو فتح في آفاقنا المعرفيَّة. وبذلك يكون المنبر مؤهَّلاً للخوض في الأفكار العامَّة،

ولـيس دخيلاً عليها، مع لفت النّظر إلى أنّه فعلاً سائر إلى هذه المرتبة رغم الثّغرات التي تحوطه، وكلّ ذلك لالتفاف النّاس حوله بدافع من العقيدة وطلب الأجر.

وهذه الأمور الثّلاثة التي أجملتها فيها تفاصيل كثيرة وشعب دار حولها كثير من النّقاش، وخصوصاً من ناحية أنّ ما هو قائم بالفعل يمكن تهذيبه، أو ما هو مؤمّل وممكن في حدود الإمكانات المتاحة، لا أرى ضرورة لذكره هنا وإنّما أردت مجرّد الإشارة إليه.

الخطيب

ذلـك مـا لـه صلـة بـالمضمـون الثّقافي للمنبر، أمّا الجانب المتحرّك في أفق المنبر، وهو الخطيب، فإنّـه، وإن كان ليس بعيداً عن الذّهن عند بحث المضمون، كان السّيّد يرى أنّه العنصر المؤثّر فيه والرّوح الحقيقيّة له. ولهذا استأثر بحصّة لا تقلّ عن حصّة مضمون المنبر في الحديث مع السّيّد الصّدر(رض)، من حيث ما يجب أن يحمله من مؤهّلات وما يتّصف به من صفات. وكان أهمّ ما انتهت إليه الآراء ما يأتي:

١ ـ **أن يكـون رعيـل الخطبـاء قسماً من الحوزة لا قسيماً لها**، بمعنى أن يسير على ما يسير عليه طـلاّب الحـوزة من خطوات في المنهج والمضمون، وفي سلوكه وهـديـه والتـزامـه بـأجـواء الحوزة. وإذا قدّر له أن يتّصف بذلك، فستحصل له أمور أهمّها: الثّقة بنفسه وأنّه بمستوى أداء الرّسالة علميّاً وستتغيّر النّظرة إليه عند الجمهور، من كونه مجرّد ذاكر يمارس موضوعاً يتّصل بالعواطف عند محبّي آل البيت عليهم السلام إلى كونه من أهل العلم الذين يقومون بما يقوم به ممثلو العلماء في البلدان. غاية ما في الأمر أنّ الممثّلين ثابتون في مكان محدّد وهؤلاء متجوّلون، وبذلك سيكون الخطباء مشمـوليـن بكلّ ما للحوزة من حقوق ورعاية وغطاء ماديّ من الحقوق الشّرعيّة حتّى لا يتعرّضوا للضّياع في أيّام العجز والشّيخوخة، إلى غير ذلك من مكاسب.

٢ ـ يتعيّن على الخطيب، إضافة إلى ترسّمه المنهج الحوزوي، أن يحقّق **إتقان الآليّات ذات العلاقة بفنّ الخطابة الحسينيّة**، لأنّ ذلك من أوّل شروط المنبر النّاجح، علـى أن تكـون هـذه الأمور مسايرة للتّطوّر أداءً ومضموناً، ومنسجمة مع ضوابطنا الشّرعيّة والأخلاقيّة، وحاملة لسمات عقيدتنا في خطوطها العامّة، ومتّصفة بالبعد عن

المبالغات والتّهويلات، الأمر الذي يجعلها مستساغة، وبالاختصار أن تكون وفق المواصفات السّليمة.

إنَّ هذه الآليّات المذكورة هي العنصر الفاعل في جذب الجمهور إلى المنبر، ومن ثمَّ مخاطبته وفق المستويات التي يخضع لها، من حيث الزّمان والمكان والهويّة وغير ذلك ممّا يحدِّد آفاق المستمعين. وينبغي ألاّ يحرص الخطيب على مجرَّد إرضاء المستمعين بالنُّزول إلى مستواهم وما يتوقون إليه، خصوصاً إذا كان يؤدِّي إلى الهبوط بمستوياتهم، لا بدَّ من محاولة الارتقاء بهم تدريجاً وبهدوء. إنَّ بعض تلك الممارسات حتّى لو كانت سائغة شرعاً، لكنّها إذا كانت تودِّي إلى ما يهبط بجمهورنا، ينبغي الابتعاد عنها، إنَّ عمليّة الانتقاء هنا ضروريّة ينبغي أن ترضي مزاجنا الدِّيني، وإن كانت لا ترضي الخطيب أو الجمهور، ذلك أنَّ الخطيب حامل رسالة، والرِّسالة تبني وإن كانت عمليّة البناء متعبة تكلِّف جهداً ومعاناة.

٣ ـ انطلاقاً من ذلك أصبح **لا بدَّ من عمليّة انتقاء لمن يمارس الخطابة**، بمعنى أنّه ينبغي ألاّ يكون الباب مفتوحاً أمام من يريد سلوك هذا الطَّريق ما لم يحمل المؤهّلات، ولو بالحدِّ الأدنى، وليس من المحتَّم دخوله هذا السُّلك، بل يمكن تيسير السَّبيل أمامه إلى أداء رسالة عن طريق الحوزة التي لا ضرورة فيها للشُّروط المطلوبة من الخطيب ممّا سنشير إليه. إنّنا بذلك نحقِّق للمنبر ما هو ضروريّ له ولطالب أداء الرِّسالة ما يحفظ له مكانته ولا يعرِّضه للضياع لفقدان الشُّروط المنبريّة المفروض أن تتوافر لديه. كما نرى كثيراً ممَّن يمارس الخطابة ولا تتوافر له الظُّروف المطلوبة، فيكون عرضة للضَّياع وإهدار عمره في ما لا يعود عليه بالمطلوب.

ولعلَّ أبرز ما قد يحتاجه الخطيب هو:

أ ـ حسن المظهر ووجاهته في حدود معقولة، وينبغي ألاّ يتَّصف الخطيب بما يغاير ذلك.

ب ـ أن يكون ممَّن رزقه الله تعالى صوتاً جيِّداً مرناً وقابلاً للتَّكيُّف مع الحالات المطلوبة في الأداء، لأنَّ حاجته لذلك شديدة، بحكم كون الصَّوت الجيِّد عامل جذب مهمّاً للجمهور.

جـ ـ أن يكـون ذا حـافظـة سليمـة لخـزن المعلـومـات ولـيس مـن المبتليـن بعكس ذلك.

د ـ أن تكـون عنـده مـوهبـة حسن الاختيار، سواء كانت ذاتيّة أم مكتسبة، مع قدرة على التّحرُّك بهذه الموهبة في المواقف المطلوبة.

هـ ـ كـونـه مـن ذوي السّمعـة الحسنة، ومن دون ذلك يفقد التّأثير ولا يُعْتَنى بقوله.

و ـ أن يكـون قـد اجتاز مدّةً من التّدريب والتّلمذة تحقّق له النّضج في الخطابة والتّحلّي بخواص المنبـر التـي يكتسبها من مجموعة، وليس من واحد، لأنّها قد لا تكون مجموعة عند واحد فيأخذ من كلٍّ منهم ما هو متميّز به.

هذا أقلّ ما ينبغـي أن يكون عند الخطيب، ليكون مؤهّلاً للقبول في ما يمارسه من عمل المنبر وحتّى نكون قد اخترنا للمنبر من هو مؤهّل ومهيّأ لأداء هذه الرّسالة، وإلاّ فـليس مـن الصّحيـح أن نضعه في غير مكانه فنسيء له من ناحية ولرسالته من ناحية أخرى.

كيفيّة تجسيد الرُّؤية

هـذه هـي أبـرز الأمور التي بقيت في ذاكرتي ممّا دار حوله الحديث مع السّيّد الصّدر (قدّس سرّه). بقي أن أذكر ما تمّ التّداول حوله في كيفيّة تجسيد ما انتهينا إليه نظريّاً، وإن كـانت هذه مسألة تحتاج لجهد، ولكنّها غير متعذّرة، ولقد استقرّ الرّأي على الخطوات الآتية:

١ ـ أن يتمّ العمل لذلك بهدوء، ومن دون واجهات بارزة، وإنّما بعمل بسيط وفي خطوات حذرة، ومن دون استفزاز للآخرين، مع التّبيُّن بعد كلّ خطوة في مدى صوابها قبل البدء بالخطوة الثّانية، وذلك تحاشياً لمضاعفات. وهذه الأمور استفدتها قبـل ذلـك مـن تجـربـة «جمعيّة منتدى النّشر العلميّة» في النّجف الأشرف عند البدء بتأسيس معهد الخطابة الذي انتهى إلى الإخفاق، فلا ينبغي أن تتكرّر تلك التّجربة ما دام معظم العوامل لا يزال قائماً بالفعل.

٢ ـ أن يتمَّ اختيار مجموعة، من المأمولين، يتراوح عددها بين الخمسة والعشرة أشخاص تكون خميرة التَّجربة والأنموذج الممثّل لما يراد الحصول عليه من المنبر ليطرح في السَّاحة، وإذا قدّر له النَّجاح فسيخدم فكرة إيجاد مؤسَّسة للخطابة.

٣ ـ لا بدَّ من تحضير الوسائل اللاَّزمة من مفردات المنهجين الحوزوي والخطابي في حدود القدرات المتاحة حتَّى يبدأ العمل فوراً، ونكسب بذلك الوقت لئلاَّ يبرد الحماس حول الموضوع.

٤ ـ ممَّا يكلَّف به هؤلاء الطُّلاَّب، وفي أثناء الدِّراسة، تأليف مواضيع خطابيّة متنوِّعة ويسايرهم الأستاذ في خطواتهم حول ذلك، ثمَّ يكلّفون بقراءتها في مجلس يتمُّ فيه حضور زملائهم، ويتمُّ تبادل الآراء حول تلك المواضيع، ويستفاد من ملاحظات الحضور، ويكون ذلك تدريباً ميدانيّاً يعمل على تأهيل الخطيب وتوفير التَّسديد له ممَّا قد يتعرَّض له من تعثُّر في طريقه.

٥ ـ يفترض وجود حدٍّ أدنى لا بدَّ من أن يصل إليه الخطيب قبل ترشيحه لممارسة رسالته، ويُترك الباقي لما يحمله هو من كفاءة وقابليّة في ساحة المنبر.

٦ ـ في أثناء ذلك، يتمُّ ترويض أذهان الجمهور لقبوله عن طريق التَّنويه به والإشادة بمؤهّلاته وإعلان اجتيازه للامتحان، فيما إذا اجتازه بنجاح، ويتمُّ هذا التَّنويه به في الدَّاخل والخارج بوساطة المعنيِّين بهذه الشُّؤون في كلِّ بلدة تحتاج إلى خطيب في ذكرى الحسين عليه السلام.

٧ ـ إذا تمَّ له اجتياز العقبات ينصرف إلى العمل، وإلاَّ لا بدَّ من العمل على توجيهه لساحة أخرى كما أسلفنا، حيث تتعدَّد ساحات الحوزة من تخصُّص أو كتابة أو تدريس وهكذا.

٨ ـ ليس من الضَّروري أن تكون فعَّاليَّات الدِّراسة هذه في محلٍّ معيَّنٍ خاصّ، بل تتمّ على نمط الدِّراسة الحوزويّة الحرّة في مسجد أو بيت أو مؤسَّسة، إلى أن يتاح لنا الوصول بعد ذلك إلى مدرسة متخصِّصة.

٩ ـ في ما يخصُّ المنهجين المذكورين من الدِّراسة الحوزويّة، والدِّراسة

الخطابيّة فقد تكفّل السّيّد (قدّس سرّه) بالمنهج الأوّل عن طريق توفير المدرّسين والكتب. أمّا المنهج الثّاني فقد اتّفقنا على أن أقوم أنا، مع اثنين من زملائي اللّذين اختارهما، بتهيئة المنهج الثّاني. نقوم بذلك معاً ونضع ما نملكه من خبرة بين يدي الشّريحة المذكورة من الطّلاّب.

تلك هي الخطوط العامّة لفكرة النّهوض بالمنبر وخدمة خطباء المنبر، ليكونوا منافذ إلى المعارف الإسلاميّة وميادين أهل البيت، وليحقّقوا التّلاحم بين الأمّة وقادتها الرّوحيّين، كما هو الحال عند بعض الشّعوب الإسلاميّة التي يقودها الفكر الإسلامي بوساطة المبلّغين ودورهم المهمّ في الثّقافة الإسلاميّة العامّة.

الرّوح الموسوعيّة عند السّيّد الشّهيد

بعد ذلك، لا تفوتني الإشارة إلى أمر مهمّ، ألا وهو هذه الرّوح الموسوعيّة عند الشّهيد الصّدر التي لم تشغلها مشاكل تأسيس حوزة علميّة رائدة، ولا أعباء مرجعيّة بدأت وأخذت تنمو وتتّسع، ولا المواجهة مع تيّارات وافدة ونظم عاتية فتحت عينيها وأخذت تتحسّس الخطر من فكر مسلم يأخذ طريقه للانتشار، ويعمل على غير المألوف والتّقليدي في المناهج، ما وقفت عند ذلك بل امتدّت لتحمل هموم المنبر بوصفه جزءاً مهمّاً من الجانب الإسلامي الإعلامي.

لقد كان يلحّ للبدء بالعمل في أقرب وقت، وكأنّه يحسُّ إحساساً داخليّاً بقلّة مكثه في هذه الحياة، وإن ضمن ذلك ببقاء فكره حيّاً. وعندما اتّفقنا على مهلة قصيرة لإعداد المقدّمات لذلك كان يوصي بتقصير المدّة والمسارعة لذلك. وبدأت بالتّوجّه لذلك والاستفادة من تجارب المنبر في بلدان أخرى واستعراض السّلبيّات والإيجابيّات المتصوّرة. وحدث أثناء ذلك ما يوجب خروجي من العراق لبعض الأمور إلى سورية بأمل العودة قريباً، وتصاعدت الأحداث واعتُقل السّيّد ولم يخرج من المعتقل إلاّ إلى مثواه الأخير في جدث ضمّ جسده، وبقيت روحه تتحدّى الفناء وتسرح أفكاراً مضيئة في دروب السّائرين للإصلاح، وطُويت تلك الآمال وإن لم تمت.

الأمل بمرجعيَّاتنا

ولنا أمل كبير بمرجعيَّاتنا العتيدة، سدَّد الله خطاها، في أن يكون المنبر من همومها ومن بعض ما تعمل على إنجازه من مهمَّات، ولا أحسبها غافلة عمَّا للمنبر من مكانة مهمَّة. وما من جهة هناك غير المرجعيَّة متعيّنة للقيام بهذا العمل، وذلك لأسباب كثيرة استعرضتها في كتابي: «تجاربي مع المنبر». وأنا عندما أقترح ذلك لا أريد أن أعلّم المرجعيَّة تكليفها، وهي إن شاء الله ممَّن لا يقصِّر في عمل كلّ ما يخدم الدِّين والعقيدة، ولكنَّني في قلب السَّاحة وأعيش أجواء المنبر وأدرك مدى تأثيره على القاعدة العريضة من النَّاس، ولا ينبغي لمثل هذه الوسيلة المهمَّة أن تهمل. ولعلَّنا نُسأل عنها بين يدي الله تعالى يوم نلقاه باعتباره ممَّا يقرِّب للطَّاعة ويبعد عن المعصية؛ وذلك من صميم ما يتعيَّن على الأئمَّة القيام به.

فروض الوفاء للرِّيادة الملهمة

وفي ختام هذه الإلمامة البسيطة بموضوع هموم المنبر عند الشَّهيد الصَّدر، لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ هذه المسألة ليست الفكرة الرَّائدة الوحيدة في النُّهوض بالمنبر، فلقد كانت الرِّيادة في مجمل أفكاره التي كانت رائدة في البعد الاجتماعي، والبعد الاقتصادي، والبعد الأخلاقي، والبعد التَّاريخي إلخ. . .، ولا تعوزنا البرهنة على ذلك فهي قائمة في ما ترك من كتب قيّمة غطَّت هذه الأبعاد.

أمَّا ما كان يطرقه في أحاديثه ومداولاته فهو ممَّا لا يقلُّ أهمّيَّة عمَّا كتبه، يعرف ذلك كلُّ من أتيح له أن يعايشه ويستمع لأحاديثه.

بقي أن أقول: إنَّ في ذمَّتنا نحن الذين عاصرناه وتفاعلنا مع أفكاره أمانة، وهي أن ننقل الصُّورة المشرقة التي رسمها في أذهاننا معايشةً وفكراً، ننقلها لمن لم يره ولم يعايشه، وهم أيضاً بدورهم يتعيَّن عليهم ذلك ليبقى الصَّدر شعلةً متوهِّجة في الأفكار. إنَّ ذلك أقلُّ فروض الوفاء للرِّيادة الملهمة.

رحم الله الشَّهيد محمَّد باقر الصَّدر برحمته الواسعة، وجزاه بقدر ما اتَّسع له قلبه الكبير من هموم، وبقدر ما حمله فكره من عطاء وكرم، وما لم يبتعد في مسيرته عن خطوط دماء الأنبياء وأبناء الأنبياء. والحمد لله أوَّلاً وأخيراً.

التّفسير الإسلامي للتّاريخ
ودور الشّهيد الصّدر فيه

الأستاذ صائب عبد الحميد*

أوّلاً ـ إسهامات المسلمين في تفسير حركة التّاريخ

إنّ الإسهامات الجادّة في تفسير التّاريخ جاءت، عند الإسلاميّين، متأخّرة كثيراً قياساً بغيرها من العلوم التي أبدع فيها المسلمون مبكّراً وقدّموا فيها نتاجاً غزيراً ومعمّقاً؛ كالفقه، والتفسير، والحديث، والقراءات، والنّحو، والآداب، والأصول، والكلام، والتّرجمة، والفلسفة، والتّدوين التّاريخي، والجغرافيا، وعلوم الرّياضيّات، والفيزياء، والكيمياء، والطّب، والفلك وغيرها.

الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام

وإذا كنّا نجد، في برامج الإمام علي (ت ٤٠هـ) عليه السلام وخططه التّنظيمية، مادّة مهمّة في تفسير حركة التّاريخ، سابقة في عصرها أيّ أثر عالميّ في هذا المضمار، فقد بقيت هي نفسها من دون أدنى زيادة تذكر، أو تفصيل أو تعليق، حتى أوائل القرن السّادس الهجري؛ حيث ظهرت من جديد في مشروع أبي بكر الطرطوشي (ت ٥٢٠هـ).

لقد تناول الإمام علي عليه السلام، خلال تنظيره للسّياسة المدنيّة في الإسلام، محاور مهمّة تدخل في إطار حركة التاريخ، من قبيل العوامل المسهمة في صناعة الحضارة، وعوامل نمو الدّولة وأسباب انهيارها.

فعلى مستوى المحور الأول ـ العناصر التي تقوم بها الدولة: قسّم المجتمع إلى «طبقات» «لا يصلح بعضها إلاّ ببعض»، و «لا غنى ببعضها عن بعض..»، وهذه

---

* باحث إسلامي من العراق.

الطَّبقات هي: الجنود، والقضاة، والعمَّال، والكتّاب، والتجّار، والصنَّاع، وعامّة النَّاس أهل الحاجة والمسكنة.

فالجنود ـ بإذن الله ـ حصون الرّعيّة، وزَينُ الولاة، وعِزّ الدين، وسُبُلُ الأمن.

ثمّ لا قوام للجنود إلاّ بما يُخرج الله لهم من «الخراج».

ثمّ لا قوام لهذين الصِّنفين، إلاّ بالصِّنف الثَّالث من «القضاة والعمَّال والكتَّاب»، لما يُحكِمون من المعاقد (العقود)، ويجمعون من المنافع، ويؤتمنون عليه من خواصّ الأمور وعوامِّها.

ولا قوام لهم جميعاً إلاّ بـ «التّجار وذوي الصِّناعات»..

ثمّ «الطَّبقة السُّفلى» من أهل الحاجة والمسكنة الذين يحقُّ رِفدُهم (مساعدتهم وصِلتهم) ومعونتهم.. «ولكلٍّ على الوالي حقّ بقدر ما يُصلحه»[1].

وهكذا تكون طبقات المجتمع المتكاملة المتآزرة بمثابة الأركان التي تقوم عليها الدَّولة ويستقرُّ أمرها.

وفي **المحور الثَّاني ـ كيف تحافظ الدَّولة على نموّ مطّرد؟** عالج الإمام عليه السلام، في سياسته المدنيَّة، الأمور التي تحافظ على تماسك المجتمع والدَّولة، وتدفع بالحضارة إلى أمام، فهو يكتب إلى واليه على مصر، مالك الأشتر، دستوراً تفصيلياً في عناصر المجتمع، والعوامل الأساسية في نمو الكيان الاجتماعي وتطوُّره، ما يمكن تلخيصه في النُّقاط الآتية:

أ ـ «تفقّد أمر (الخراج)، بما يُصلح أهله» برعاية مصالح الطَّبقات التي يعود خراجها إلى الدَّولة، نتاجاً وثروةً وقوّة «لأنّ النَّاس كلّهم عيال على الخراج وأهله»[2].

ب ـ «وليكن نظرك في (عمارة الأرض) أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج، لأنّ الخراج لا يُدرك إلاّ بالعمارة»[3].

جـ ـ «وإنّ أفضل قُرة عينِ الولاة: استقامة (العدل) في البلاد، وظهور (مودّة) الرّعيّة»[4].

د ـ «إنّ الله بعث رسولاً هادياً بكتابٍ ناطقٍ وأمرٍ قائم... وإنّ في (سلطان الله) عصمة لأمركم فأعطوه طاعتكم..»[5].

هـذه هـي عنـاصـر نمـوّ الـدولة وتقدّمها الحضاري المطّرد؛ إصلاح الخراج، عمارة الأرض، العدل، مودّة الرعية، الطاعة لسلطان الله.

ثـمّ فـي **المحـور الثـالـث ـ أسباب ضعف الدولة وانهيارها**: نجد أنّه قد وضع يده علـى عنـاصـر أسـاسيَّة سيعتمـدهـا فلاسفة التاريخ من بعده، وقد أوجزنا مادته الغـزيـرة فـي خمسـة أمـور، يُمثِّـل كل واحد منها عاملاً من عوامل تدهور الحضارة وسقوطها، وهي:

أ ـ انتشـار البـدع الضَّـالـة فـي المجتمـع: «إنّ المبتَدعات المشتبهات (البدع الملتبِسَة بثوب الدِّين) هنّ المهلكات»[٦].

ب ـ التمـرّد علـى سلطـان الله: «إنّ فـي سلطـان الله عصمةً لأمركم، فأعطوه طاعتكم غير مُلـوّمـةٍ ولا مُستكـرَهٍ عليهـا.. والله لتفعلُنَّ أو لينقلنَّ الله عنكم سلطان الإسلام، ثمّ لا ينقله إليكم أبداً حتّى يأزِرَ (يرجع) الأمر إلى غيركم»[٧]. فعندئذٍ تفقد الدولة سلطانها، فينتقل السلطان إلى طائفة أُخرى أو دولة أُخرى.

ج ـ استئثـار المـالكيـن وظهـور التَّرف والتَّمايز الطَّبقي الذي يؤدِّي إلى انتشار الفقر: «وإنّما يؤتى خراب الأرض من إعواز أهلها..».

«وإنّما يُعوزُ أهلها لإشراف أنفس الولاة على الجَمع.. وقلّة انتفاعهم بالعِبَر»[٨].

د ـ ظلـم الحكّـام: «ولـيس شـيء أدعى إلى تغيير نعمة الله وتعجيل نقمته من إقامةٍ على ظُلم»[٩].

فهذه هي أسباب تـدهور الدُّول والممالك وسقوطها وانتقال سلطانها إلى دولة جديدة، ستكون هي الأُخرى محكومة بهذه القوانين نفسها.

إنّ هـذه المـادّة المـركَّزة، المستقاة مباشرة من نصوص قرآنية، أو من تجارب التَّـاريـخ، قد بقيت زمناً طويلاً تمثّل كلّ ما قدّمه المسلمون في تفسير التَّاريخ، مما يمكـن نسبتـه إلـى التفسير الإسلامي، من دون أن تحظى بشيء من الشَّرح والعناية، حتـى جـاء أبـو بكر الطرطوشي، فاستفاد من هذه المادة، ومن غيرها، ومن تجارب الملوك والأمراء والحكماء، ليقدِّم إسهاماً جيداً في عصره في هذا العلم.

إخوان الصّفا

لـم يُعنَ إخـوان الصّفـا[١٠] (النّصف الثّاني من القرن الرّابع الهجري) بتفسير التّـاريخ بشكـل مبـاشـر، وإنمـا جاء ذلك منهم عن طريق عنايتهم بالنجوم والأفلاك وتـأثيـراتهـا، فـانتهوا إلى «التفسير الفلكي ـ الحضاري» لولادة الحضارات والدُّول، وانهيـارهـا. وخـلاصـة هـذا التفسير: «أنّ كلّ الحوادث التي تكون في عالم الكون والفساد، هي تابعة لدوران الفلك، وحادثة عن حركات كواكبه ومسيرها في البروج، وقرانات بعضها مع بعض، واتصالاتها، بإذن الله تعالى»[١١].. وأنّ أُمور هذه الدنيا دول، تـدور بيـن أهلهـا قرناً بعد قرن، وأُمّة بعد أُمّة، وأنّ لكلّ كائن في هذا العالم أربعة أدوار متباينة:

أ ـ ابتداء الوجود، وهو الصُّعود من الحضيض.

ب ـ النُّموّ والارتقاء، وهو الصُّعود إلى الأوج.

ج ـ التوقُّف والانحطاط، وهو الهبوط من الأوج.

د ـ البوار والعدم، وهو الهبوط إلى الحضيض[١٢].

فالدَّولة، إذا بلغت أقصى غايتها، تسارع إليها الانحطاط والنقصان، واستأنف في آخرين من القوَّة والنشاط والظُّهور، إلى أن تضمحلّ الدَّولة الأولى، وتظهر الدَّولة الثّانية، وهكذا تكون حركة التَّاريخ حركة متواصلة، لكنّها صاعدة هابطة. أمّا أسباب صعودها وهبوطها عبر الأدوار الأربعة فيرجع إلى حركة الفلك. يقول إخوان الصَّفا فـي حـديثهـم عـن الدَّولة العبَّاسيَّة: «وقد نرى أنه قد تناهت دولة أهل الشرّ وظهرت قوتهـم وكثـرت أفعـالـهم في العالم في هذا الزمان، وليس بعد الزِّيادة إلاّ الانحطاط والنُّقصـان، ولا بـدّ مـن كـائـن قريب وحادث عجيب فيه صلاح الدِّين والدُّنيا»[١٣]. وأيضاً، فإن الوضع الفلكـي هـو السَّبب المباشر عندهم في ولادة دولة صالحة، أو أخرى فاسدة، أو نهايتها، فكل ذلك مقرون بأنواع خاصّة من الطَّوالع.

فمـع حـركـة خـاصَّـة مـن حـركـات المرّيخ يظهر النُّمو والنُّضج في المعادن والنباتات والحيوانات، وتظهر الدَّولـة في بعض الأمم، وتزداد قوة بعض السلاطين،

وإذا تخلل ذلك شيء من الفساد الناتج عن الحروب وزوال بعض الدُّول فإنّه في جنب ما يكون عند هذه الحركة من الصَّلاح في العالم، شيء يسير. ومثل ذلك يحدث مع بعض حركات زحل[١٤].

أبو بكر الطَّرطوشي

وضع الطَّرطوشي، محمّد بن الوليد (المتوفّى سنة ٥٢٠هـ)، ما يمكن عدّه شرحاً مهمّاً لما تقدَّم من فقرات عن الإمام علي عليه السلام، في العديد من أبواب كتابه: «سراج الملوك» مقدّماً مادة مفصَّلة وواسعة نسبياً من خلال البيان والتوضيح المستند إلى العديد من تجارب الملوك والدُّول في التَّاريخ، وخلاصة فكرته في هذا الموضوع: «إنَّ العدل أساس الملك وسرُّ الحضارة، وإن الدُّول تقوم بعناصر يتوقَّف بعضها على بعض، فلا سلطان إلاّ بجند، ولا جند إلاّ بمال، ولا مال إلاّ بجباية، ولا جباية إلاّ بعمارة، ولا عمارة إلاّ بعدل، فصار العدل أساساً لسائر الأساسيّات»[١٥].

كما يرى، مستنداً إلى تجارب التاريخ، أن الأسباب الرئيسيّة لزوال الدُّول ثلاثة، هي: ترف الملوك، والاستبداد، وتولية الصِّغار والضُّعفاء[١٦].

ابن خلدون

عالج ابن خلدون (٧٣٢ ـ ٨٠٨هـ/ ١٣٣٢ ـ ١٤٠٦م) سير التَّاريخ البشري من خلال بحثه في نشأة الدُّول والممالك وانحطاطها والأدوار التي تمرّ بها. وتتلخّص نظريته هذه في الدَّولة في النقاط الآتية:

أوّلاً ـ نشأة الدولة: إنّ الدَّولة تقوم أساساً على «العصبيّة».. فالعصبيّة شرط قيام الدَّولة والملك[١٧]. لكنّ الدَّولة إذا استقرّت قد تستغني عنها، وذلك لأنّ السُّلطة بالاستقرار تكتسب صبغة الرئاسة، فيرسخ في العقائد دين الانقياد لها والتَّسليم، ويقاتل الناس لها كقتالهم في سبيل العقائد الإيمانيّة، فلم تحتج السُّلطة عندئذٍ إلى كبير عصابة[١٨].. وقد يحدث لأهل النِّصاب الملكي دولة تستغني عن العصبيّة، وذلك إذا فزعوا من قبائلهم إلى قبائل أخرى تدين لهم بالولاء وتسخر عصبيّتها في نصرتهم، كما حصل للأدارسة في المغرب الأقصى، والعبيديين (الفاطميين) في أفريقيا ومصر[١٩].

دور الدِّين: إنَّ الدَّولة العامّة الاستيلاء (الدَّولة العظيمة الواسعة) أصلها الدِّين، إمّا من نبوّة، أو دعوة حقّ؛ ذلك أنّ القلوب إذا انصرفت إلى الحقّ ـ بفعل الدين ـ ورفضت الباطل، وأقبلت على الله، اتّحدت وجهتها، واتّسع نطاق الكلمة لذلك، فعظمت الدَّولة[٢٠]. وإنّ الدَّعوة الدِّينية تزيد الدَّولة في أصلها قوّة على القوّة العصبيّة التي كانت لها من عددها[٢١]. لكنّ الدَّعوة الدِّينيَّة من غير عصبيّة لا تتمّ. . «ما بعث الله نبياً إلاّ في مَنَعَةٍ من قومه»[٢٢].

ثانياً ـ عِظَمُ الدَّولة: إنّ عظمة الدولة وقوّتها واتّساع نطاقها وطول أمدها، كلّ ذلك يكون بحسب نسبة القائمين بها في القلّة والكثرة، فالمملكة التي تكون عصابتها أكثر يكون ملكها أقوى وأوسع[٢٣].

ثالثاً ـ عُمر الدَّولة: يرى ابن خلدون أنّ الدُّول لها أعمار، كما للأشخاص. . وأنّ عمر الدَّولة في الغالب لا يزيد على أعمار ثلاثة أجيال، والجيل أربعون سنة، ذلك لأنّ الجيل الأوّل لم يزل على خُلق البداوة وخشونتها، من شظف العيش، والبسالة، والاشتراك في المجد، فلا تزال بذلك سَورة العصبية محفوظة فيهم. . أمّا الجيل الثاني فيتحوّل حالهم من البداوة إلى الحضارة، ومن الشَّظف إلى التّرف، ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين، فتنكسر سورة العصبيّة بعض الشيء، ويبقى لهم الكثير منها بما أدركوه من الجيل الأوّل. . وأمّا الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة، ويفقدون حلاوة العزّ بما هم فيه من مَلَكة القهر الناجمة عن انفراد الملك بالسُّلطان، ويبلغ فيهم التّرف غايته، فيصيرون عيالاً على الدَّولة حالهم حال النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم، فتسقط العصبيّة بالجملة، فيحتاج صاحب الدَّولة إلى الاستظهار بغيرهم من أهل النَّجدة ـ كما حدث في الدَّولة العباسيَّة ـ ممّن يُغني عن الدَّولة بعض الغناء حتّى يأذن الله بانقراضها، فتذهب الدَّولة بما حصلت، فهذه ثلاثة أجيال فيها يكون هرم الدَّولة وتخلّفها.

رابعاً ـ الانحطاط: إنّ السبب المباشر في انحطاط الممالك هو طبيعة الملوك من الانفراد بالمجد، وحصول التّرف، والدّعة ـ فإذا تحكّمت هذه الطَّبيعة أدّت إلى فساد العصبيّة بذهاب البأس من أهلها، وإلى الضّعف المادي بكثرة الإنفاق وتزايد الحاجات، ومتى ضعف العطاء ضعفت الحامية، وأقبلت الدَّولة على الهرم[٢٤].

خامساً ـ أطوار الدّولة: تمرّ الدولة بأطوار خمسة:

الأوّل: طور الظّفر والاستيلاء على الملك.

والثّاني: طور الاستبداد والانفراد بالملك.

والثّالث: طور الفراغ والدّعة لتحصيل ثمرات الملك بتشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والتّوسيع على جهاز الملك وحاشيته.

والرّابع: طور القنوع والمسالمة، ويكون الملك فيه مقلّداً لسلفه من الملوك، يرى الخروج عن تقليدهم فساداً لأمره.

والخامس: طور الإسراف والتّبذير، فيتلف فيه صاحب الدّولة ما جمعه سلفه في الشّهوات والملذّات فيكون مخرّباً لما أسّسه سلفه، وفي هذا الدّور تحصل في الدولة طبيعة الهرم.

سادساً: **دورة الحضارة**: إنّ تاريخ أيّ حضارة ينطوي في ثلاثة أدوار أساسيّة، تمثّل: المبتدأ، والغاية، والنّهاية.. والمبتدأ دائماً هو حالة «البداوة» لأنّ الملك لا يتحقّق إلاّ بالعصبيّة، والعصبيّة لا محلّ لها إلاّ البداوة.. فإذا تحقّق الملك تبعه الرّفاه بتطوُّر الصنائع ووسائل المعيشة، وهذه بعينها هي «الحضارة» فما الحضارة إلاّ التفنّن في التّرف وإحكام الصّنائع المستعملة في وجوه التّرف ومذاهبه، فصار دور «الحضارة» في الملك يتبع دور «البداوة».. وتحقّق الحضارة يؤدّي إلى انهيار العصبيّة.. وانهيار العصبيّة يؤدّي إلى انهيار الملك ونهاية الحضارة..[٢٥].

إذاً العصبيّة في البداوة تحقّق الحضارة، والحضارة تدمّر العصبيّة، وتدمير العصبيّة يؤدّي إلى نهاية الحضارة.

هذه هي خلاصة نظريّة ابن خلدون في حركة التّاريخ وتبادل الحضارات..

مالك بن نبيّ

ثمّة عناصر ثلاثة؛ (الإنسان، والتّراب، والوقت) هي التي تؤلّف الحضارة، أيّ حضارة كانت.

لكنّ هذه العناصر الثّلاثة لا تصنع وحدها إنتاجاً حضاريّاً، فلا بدّ من عارض غير عادي يقوم بالتركيب بين العناصر الثلاثة، لا بدّ من ظرف استثنائي لميلاد التّركيب العضوي التّاريخي الذي يتّفق مع ميلاد مجتمع، ذلك هو «المركّب الحضاري» الذي يؤثر في مزج العناصر الثلاثة ببعضها لإنتاج الحضارة.

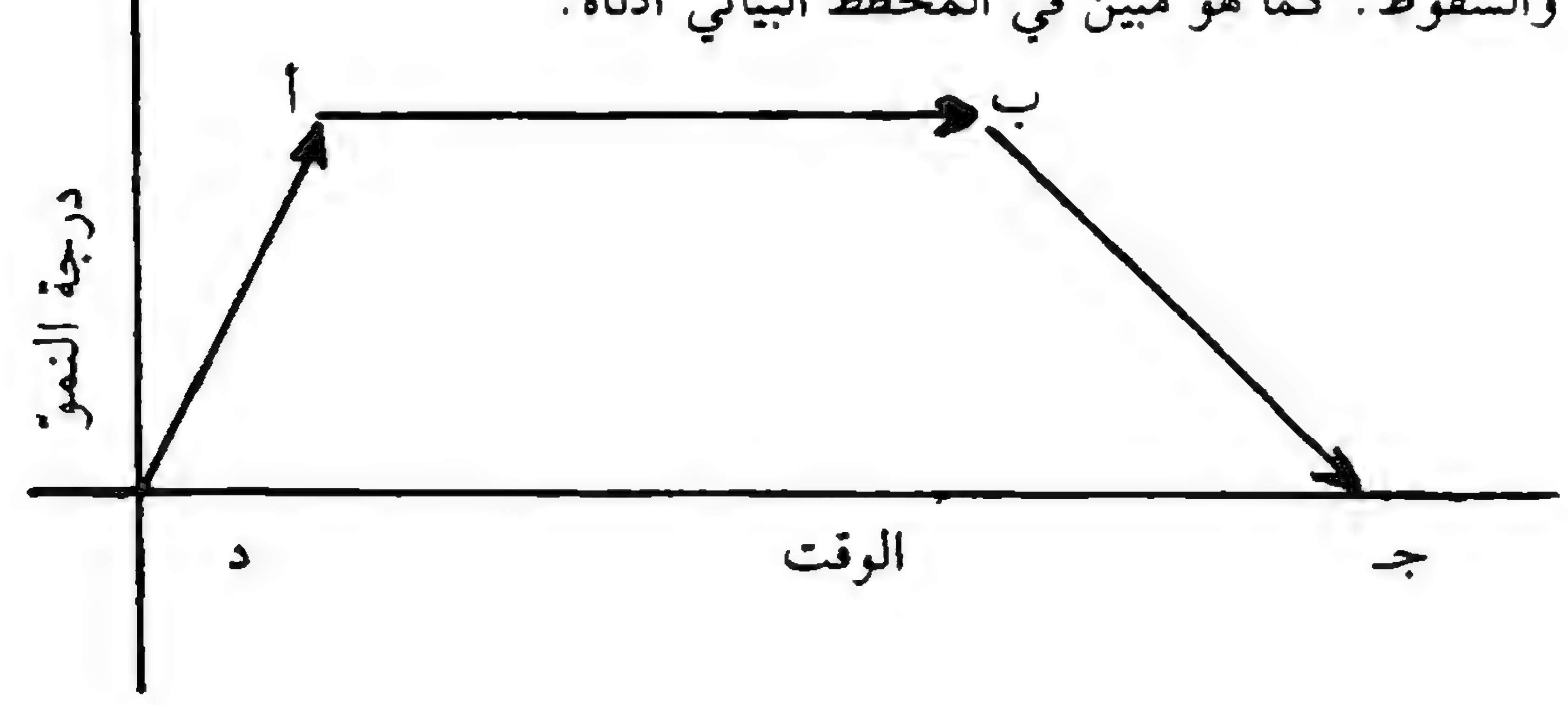
إذن معادلة الحضارة عند مالك بن نبي (١٩٠٥ ـ ١٩٧٣م) هي كما يلي:

(إنسان + تراب + وقت) + مركّب حضاري = إنتاج حضاري.

والمركّب الحضاري ـ عند مالك بن نبي ـ قد تمثّل دائماً بـ «الفكرة الدّينية» التي رافقت دائماً تركيب الحضارة خلال التاريخ.

دورة الحضارة: وضع مالك بن نبي مخطّطاً لدورة الحضارة، مثّله بثلاثة أدوار:

دور التكوّن والنموّ، ودور الامتداد بفعل الدّفعة الأولى، ودور الضّعف والسُّقوط. كما هو مُبيّن في المخطّط البياني أدناه:



أ ـ النُّقطة صفر (٠) على المخطّط البياني تمثّل بداية ظهور عارض غير عادي، وولادة «المركّب الحضاري» الذي سيعمل على مزج العناصر الثلاثة للبناء الحضاري فيولّد الإنتاج الحضاري المتنامي، الممثّل بالخط المتصاعد (. ـ أ) والذي يبدو في المخطط أنّه يحقق إنتاجاً حضاريّاً كبيراً في وقت قصير نسبياً، فالخط (. ـ د) يمثّل الوقت الذي استغرقه النموّ الحضاري لبلوغ قمته (أ). في هذه المرحلة تكون شبكة العلاقات الاجتماعيّة في أكثر حالاتها كثافة، هذه الكثافة التي يعبّر عنها قوله تعالى: ﴿كأنّهم بنيان مرصوص﴾.. ويكون أيضاً نظام

الأفعال المنعكسة عند الفرد في أقصى فاعليّته الاجتماعيّة، وتكون طاقته الحيوية في أتمّ حالات تنظيمها.

وهذا هو العصر الذهبي لأيّ مجتمع، وهذه هي الحركة الديناميكية التي يُدان فيها كلّ تقاعس، كما نشهده في المجتمع الإسلامي الأوّل من خلال إدانة ﴿**الثلاثة الّذين خلّفوا**﴾، ناهيك عن تميّز حالة النفاق بوضوح.

ب ـ أمّا المرحلة الثّانية فيمثّلها الخط (أ ـ ب) الممتدّ مع الوقت في محافظة على درجة النموّ الحضاري المتحققة أوّلاً، من دون صعود، إذ إنّ شبكة العلاقات الاجتماعيّة تكون في أكثر حالاتها سعةً وامتداداً، ولكن قد داخلها نقص وشوائب، فلم تعد صاعدة.. ونظام الأفعال المنعكسة عند الفرد قد تعرّض إلى صدمة، مثّلت هذا الانكسار في اتّجاه المسار الحضاري، وهي في تاريخ الإسلام «صدمة صفّين» فلم يعد الفرد ـ بعد تلك الصّدمة ـ يتصرّف بكل طاقاته الحيويّة، فلم يعد الاتجاه الحضاري صاعداً.

أمّا كيف استطاع المجتمع الإسلامي المحافظة على البقاء؟

إنّ العالم الإسلامي لم يقو على البقاء إبّان تلك الأزمة الأولى في تاريخه وبعدها إلاّ بفضل ما تبقّى فيه من دفعة قرآنية حيّة قويّة[٢٦].

ج ـ ثم تأتي المرحلة الثالثة (ب ـ جـ)، مرحلة الانحطاط، أثراً طبيعياً لتفكّك وحدة العلاقات الاجتماعيّة وهبوط المستوى الروحي، «فإذا وهنت الدفعة القرآنية توقّف العالم الإسلامي كما يتوقّف المحرّك عندما يستنفد آخر قطرة من الوقود، وما كان لأيّ معوّض زمني أن يقوم خلال التاريخ مقام المنبع الوحيد للطاقة الإنسانيّة، ألا وهو «الإيمان». ولذا لم تستطع النهضة التيمورية التي ازدهرت في القرن الرابع عشر ـ الميلادي ـ حول مغاني سمرقند، أو الامبراطورية العثمانية، أن تمنح العالم الإسلامي «حركةً» لم يعد هو في ذاته يملك مصدرها»[٢٧].

عماد الدّين خليل

تُعدّ دراسة الدكتور عماد الدّين خليل أوّل دراسة إسلاميّة واسعة من أجل اكتشاف العوامل المؤثّرة في حركة التاريخ من القرآن الكريم بالدّرجة الأُولى، ثمّ لمّا

رأى أنّ القرآن الكريم قد أطلق النَّظر إلى تاريخ الأنبياء والأمم، فقد اتّخذ الباحث من هذا التاريخ مادّة لاستقرائه وتطبيقاته.

فقد رأى أنّ المساحة التّاريخية الواسعة في القرآن الكريم تشكّل نسقاً رائعاً ومتكاملاً للتّفسير الإسلامي للتّاريخ(٢٨).

وإنّ القرآن يطرح لأوّل مرّة مسألة «السّنن» و «النواميس» التي تُسيِّر حركة التاريخ، وفق مسالك مقنّنة لا سبيل للخروج عليها: ﴿سُنَّةَ اللهِ فِي الَّذِينَ خَلَوا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً﴾(٢٩).

إنّ أوّل خصائص هذه «السُّنن» أنّ حكمها على حركة التاريخ أشبه بـ «الجزاء» الذي هو من جنس «العمل»(٣٠).

وثاني خصائصها أنّها بمثابة دافع حركي يفرض على الجماعة ـ المدركة الملتزمة ـ أن تتجاوز مواقع الخطأ التي قادت الجماعات البشرية السابقة إلى الدَّمار، وأن تُحسن التعامل مع الكون والطبيعة، مستمدّةً التعاليم والقيم من حركة التاريخ نفسه(٣١).

ثم اكتشف أنّ وراء العطاء والتّعامل الحضاريَّين عوامل ذات أثر مباشر على المصير، هي: (١) نفسيّة الأمّة أفراداً وجماعات. (٢) أخلاقيّة الأمّة ونظرتها الشاملة إلى الحياة. (٣) طبيعة علاقاتها الإنسانية. (٤) المواقع التي تتخذها في مواجهة الله والعالم(٣٢)، أي موقفها من الإيمان بالله تعالى والاستجابة لشريعته.

ولاحظ، أيضاً، ضمن معطيات القرآن الكريم، أنّ أيّ حدث تاريخي إنّما يجيء تعبيراً عن إرادة الله تعالى.. ولكن ليس كما يفهمه أصحاب «التفسير اللاهوتي» و «الجبريون» من إلغاء لوجود الطَّبيعة ولدور الإنسان.. ذلك أنّ الفعل الإلهي ـ كما بيّنه القرآن في حشدٍ كبيرٍ من آياته ـ يتّخذ شكلين رئيسين:

أوّلهما: الإجراء المباشر للفعل التاريخي، وهذه المباشرة تكون على مستويين: **المستوى الأوّل**: اعتماد نواميس الطبيعة والتساوق معها. **والمستوى الثاني**: تجاوز مقاييس الطبيعة، في ما يُعرَف بالمعجزات(٣٣).

وثانيهما: الفعل الإلهي غير المباشر في التاريخ. وهو ما يجيء عن طريق الحرِّية الإنسانيّة نفسها[٣٤].

كما اكتشف من تصريحات وإيحاءات قرآنية كثيرة أنّ عنصر «التحدِّي والإستجابة» له دور كبير في الفعل التاريخي، فهناك تحدّيات كثيرة في عالم الإنسان تبعث فيه التوتّر الدَّائم والطُّموح الأبدي للتغلّب والتفوّق، وتمنعه من أن يُسلم نفسه للكسل والتراخي.

ومن أهم هذه التَّحدِّيات: «الموت»، فطموح الإنسان إلى الخلود الدَّائم، وفاعليَّاته في ميادين الفكر والفن والاجتماع والإبداع، لتحقيق بعض هذا الأمل في الخلود الذي يطمح إليه، هذه وتلك كلّها ردود على تحدّيات الموت، تملأ مساحات واسعة في التَّاريخ وتمثّل جزءاً كبيراً من أحداثه وصوره[٣٥].

وفي التَّقابل الفعّال بين الإنسان والمادّة يمنح الإنسان الدَّور الرئيس في صياغة التَّاريخ، فهو الذي يُمسك بالفعل ويعطيه ملامحه النِّهائية[٣٦].

كما أنّ علاقة المادة بالإنسان تمثّل نوعاً آخر من أنواع «التحدّي» الكبرى المؤثّرة في حركة التاريخ، إذ إنّ المادّة ـ الطبيعة ـ ليست مطاوعة لإرادة الإنسان على كلّ حال، بل تبدي أمامه درجات متفاوتة من المقاومة والاستعصاء، وبذلك تحفّز ردّ الفعل البشري وتدفعه نحو الحركة الفعّالة[٣٧].

كما يعطي الطَّليعة الفذّة دورها المهم في صناعة التاريخ، فقد ركّز الإسلام دائماً على دور الفرد في الحياة الاجتماعية، ووضعه أمام مسؤوليّته التاريخيَّة، وهو في الوقت نفسه يفتح الطَّريق أمام المتفوّقين الذين تجاوزوا مواقع الضعف وانتصروا على قوى الشرّ وبلغوا بعطائهم المبدع القمم التي لا يبلغها إلاّ «القلّة الطليعية الفذّة»، وهؤلاء هم الذين تقع على عاتقهم مسؤولية توجيه التَّاريخ وتشكيل حركته، شرط أن يضمنوا مسيرة الأمّة وراءهم في إطار النِّظام والفكر الإسلاميَّين[٣٨].

دور الإيمان في الناتج الحضاري: الإيمان ـ كما يرى عماد الدين خليل ـ هو بمثابة «مُعامل حضاري» يصبّ إرادة الجماعة المؤمنة على معطيات الزّمن والتّراب، ويوجّهها في مسالكها الصحيحة[٣٩]. وهذا مُطابق لـ «المركَّب الحضاري»

عند ابن نبي، الذي يمزج بين العناصر الثلاثة (الإنسان، والتراب، والوقت) ليقدّم نتاجاً حضارياً.

سقوط الدُّول والحضارات: إنّ أهمَّ قوانين الحضارات البارزة في القرآن الكريم: قانون المداولة.. أو تبادل مواقع الحضارة، بهلاك حضارة وقيام حضارة أخرى في موقع آخر: ﴿**وتِلْكَ الأيَّامُ نُداوِلُها بيْنَ النَّاسِ**﴾ ويأتي هذا القانون مؤكداً في سياق السُّنن التَّاريخية الثَّابتة: ﴿**قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُروا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ المُكَذِّبِينَ * هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ * وَلاَ تَهِنُوا وَلاَ تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ * إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاءَ وَاللهُ لاَ يُحِبُّ الظَّالِمِينَ * وَلِيُمَحِّصَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ**﴾ [آل عمران/ ١٣٧ ـ ١٤١].

ولا يُستثنى المسلمون من هذه القاعدة، فهذا النذير جاءهم بعد ما أصابهم يوم أُحُد[٤٠].

ويؤكِّد هذا القانون أنّ للدُّول والحضارات آجالاً بمواعيد ثابتة محدّدة في علم الله، بوصفها جزءاً من نظام كوني متماسك ﴿**ولكلِّ أُمَّةٍ أجلٌ فإذا جآءَ أجلُهُم لا يَسْتأخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ**﴾ [الأعراف/ ٣٤]. ﴿**وَلَوْلا كَلِمَةٌ سَبَقَت مِن رَّبِّكَ إلى أجَلٍ مُّسَمّىً لَّقُضِيَ بيْنَهُمْ**﴾ [الشورى/ ١٤][٤١].

والقرآن يطرح فكرة المداولة، بوصفها فعلاً محرّكاً، يستهدف تمحيص الجماعات البشريّة وإثارة الصِّراع الدائم بينها، الأمر الذي يؤدّي إلى تحريك الفعل التاريخي. إنّ المداولة توحي بالحركة الدائمة، وبالتجدّد، وبالأمل[٤٢].

إنّ قضيّة السُّقوط الحضاري تأخذ اتّجاهات عديدة: سياسية، وإدارية، واقتصادية، وأخلاقية، واجتماعية، وعقديّة[٤٣].

فسياسيّاً: يرتبط السُّقوط بتسلّط المترفين الفسَقة، أو الظالمين الطُّغاة[٤٤].

واقتصاديّاً: يرتبط السقوط بالتَّرف المدمّر الذي يخلّف تفاوتاً طبقيّاً هائلاً بين المترفين وبين أكثرية محرومة. وما أكثر الدول الإسلامية وغير الإسلامية التي كان التَّرف وراء تدهورها وسقوطها.

وغالباً ما تلتصق بطبقة المترَفين طائفة من رجال الدِّين (الأحبار والرهبان) الذين يشترون بعقيدتهم ثمناً قليلاً، ويخادعون الناس باسم الدين ليأكلوا أموالهم(٤٥).

وأخلاقياً واجتماعياً وعقائدياً: يرتبط السُّقوط لا بالجهات المتنفِّذة ومن التصق بها، وحسب، بل يتّصل بالأُمّة كلّها، أفراداً وجماعات.

﴿قالوا رَبّنا إنّا أطَعْنا سادَتَنا وكُبَراءنا فأَضَلّونا السّبيلا﴾ [الأحزاب/ ٦٧] ﴿قاتِلوهُم يعَذِّبْهُم اللهُ بأَيدِيكُمْ ويُخْزِهِم ويَنْصُرْكُم عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة/ ١٤].

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا للهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحيِيكُمْ﴾ [الأنفال/ ٢٤].

﴿وَاتَّقُوا فِتنَةً لا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُم خَاصَّةً وَاعلَمُوا أَنَّ اللهَ شَدِيدُ العِقَابِ﴾ [الأنفال/ ٢٥].

وأخيراً، فإنّ أهمّ ما يميِّز التفسير الإسلامي للتَّاريخ، عند خليل، أنه تفسير واقعي لا يتأثَّر بقيمه ومثالياته ممكنة الوقوع أساساً ـ كما يفعل هيغل وماركس على سبيل المثال ـ وإنّما يتكلّم على الواقع كما هو من دون تسويغ أو تعديل أو تحوير، وهذا يشكّل فرقاً منهجيّاً حاسماً بينه وبين المذاهب الوضعيّة في تفسير التاريخ، التي تصاغ فيها حقائق التاريخ وفق المذهب الوضعي المصنوع، فتُفسّر على الانسجام مع وضعيّة المذهب، وتُساق للتّدليل عليه وتأكيده(٤٦).

ثانياً ـ إسهام السَّيد محمّد باقر الصّدر في تفسير التَّاريخ

يأتي إسهام الشَّهيد محمَّد باقر الصَّدر (ت ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م)، في هذا الموضوع، من خلال بحثه التَّنظيري المفصّل في «سنن التَّاريخ في القرآن الكريم» الذي قدّمه أنموذجاً للتَّفسير الموضوعي للقرآن الكريم، الهادف إلى اكتشاف النَّظريّة القرآنيّة في الموضوع.

وقد تناول، في بحثه المفصّل، «سنن التاريخ»، من جوانب عديدة بوصفها القضيّة الحاسمة في حركة التاريخ..

وفي البدء يبرز تأكيد القرآن على أهمية التجربة التاريخية وقيمتها، في مثل قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [يوسف/١٠٩] ونظيراتها الكثيرة التي يتبلور من مجموعها المفهوم القرآني الذي يقرّر «أنّ السّاحة التّاريخيّة مثل جميع السّاحات الكونيّة الأخرى لها سنن وضوابط». وهذا المفهوم القرآني يُعَدّ فتحاً عظيماً، لأن القرآن الكريم أوّل كتاب عرفه الإنسان ضمّ بين دفّتيه هذا المفهوم.

لقد ألغى الإسلام، بهذا المفهوم، النّظرة العفويّة أو النّظرة الغيبيّة الاستسلاميّة لتفسير الأحداث... وهذا الفتح القرآني الجليل هو الذي مهّد إلى تنبيه الفكر البشري بعد ذلك بقرون إلى محاولة فهم التاريخ فهماً علمياً[٤٧].

في خطوة أخرى يعطي القرآن الكريم فكرة «سنن التاريخ» بصيغتها الكلّية.. ﴿ولكلّ أمّة أجل فإذا جاءَ أجَلهم لا يَستأخرون ساعةً ولا يَستقدمون﴾. فهنا أُضيف الأجل إلى الأمّة، لا إلى الفرد، فالأمّة إذن لها حياة وحركة وأجل وموت.. وأيضاً فهو أجل مضبوط محدّد وفق نواميس معيّنة ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِظُلْمِهِم مَّا تَرَكَ عَلَيْهَا مِن دَآبَّةٍ وَلَٰكِن يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [النحل/٦١]. فهذه الآية تتحدّث عن عقاب دنيوي، عن النتيجة الطبيعيّة لما تكسبه أمّة من طريق الظُّلم والطُّغيان.

والذي يؤكّده العرض الإسلامي أنّ مثل تلك النتيجة الطبيعية للظُّلم لا تختصّ بالظّالمين وحدهم، بل تمتدُّ إلى أبناء المجتمع على اختلاف هويّاتهم.. تشمل موسى حين وقع التيه على بني إسرائيل بتمرّدهم وطغيانهم.. وتشمل الحسين حين حلّ البلاء بالمسلمين نتيجة انحرافهم.

وهذا هو منطق سنّة التاريخ: ﴿وَٱتَّقُوا فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً وَٱعْلَمُوٓا أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [الأنفال/٢٥][٤٨].

- في الخطوة الثّالثة تتقدّم النّظريّة إلى استعراض نماذج من سنن التّاريخ، ومن هذه النّماذج:

أ - ما نجده في قوله تعالى: ﴿وَإِن كَادُوا لَيَسْتَفِزُّونَكَ مِنَ ٱلْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا

وَإِذاً لاَ يَلْبَثُونَ خِـلاَفَكَ إِلاَّ قَلِيلاً * سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلاَ تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلاً﴾ [الإسراء/ ٧٦ و٧٧].

فالآية تقول إنّ عملية معارضة الملأ للرُّسل، إذا بلغت إلى مستوى إخراج النَّبي من البلد، فلا يلبثون بعده إلا قليلاً. وتؤكِّد الآية أنّ هذه سنّة ثابتة من سنن التّاريخ.

غير أنّ المقصود من عدم لبثهم ليس محصوراً في فنائهم العاجل من الوجود، فهو قد يكون كذلك، كما حدث مع قوم نوح، ومع قوم إبرهيم، ومع قوم لوط، ومع قوم موسى. لكنّه قد يتّخذ نحواً آخر فيراد به: عدم مكثهم بوصفهم جماعةً صامدة ذات موقع اجتماعي، كما حدث لقريش، إذ تداعى كيانهم بغَلَبة الإسلام وانصهارهم في دولته[٤٩].

ب - في قوله تعالى: ﴿وَلَقَد كُذِّبت رُسُلٌ من قَبْلِكَ فَصَبَروا على ما كُذِّبوا وأُوذوا حتى أتاهُم نَصْرُنا وَلاَ مُبَدِّلَ لِكَلِماتِ اللهِ وَلَقَد جاءَك مِن نبأ المُرْسَلِينَ﴾ [الأنعام/ ٣٤].

فهنا حديث عن تجارب تاريخية سابقة، وعن ربط تجربة النبيّ ﷺ التّاريخية بالتّجارب السّابقة، في سنة تاريخية جارية عليه كما جرت على من سبقه من النبيين، مفادها: أن الله تعالى ينصر رسله في معادلة ثابتة، متى تحقق شرطها تحقق جزاؤها، وشرطها (الصبر، والثبات). وهذه المعادلة التي تحقّقت مع التّجارب السّابقة هي بعينها جارية مع هذه التجربة، بلا استثناء، ولا خروج على السنّة التاريخية[٥٠].

وترد هذه السنَّة أيضاً في قوله تعالى: ﴿أمْ حَسِبْتُم أنْ تَدْخُلُوا الجَنَّةَ ولمّا يأتِكُم مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوا مِن قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُم البأساءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزِلوا حتى يَقُولُ الرَّسُولُ والَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ متى نَصْرُ اللهِ ألاَ إنَّ نَصْرَ اللهِ قَرِيب﴾ [البقرة/ ٢١٤].

ج - في قوله تعالى: ﴿إنَّ اللهَ لاَ يغيّر ما بِقَومٍ حتى يُغَيِّروا ما بأنفُسِهِم﴾ [الرعد/ ١١].

هذه الآية الكريمة تقرِّر - أوّلاً - قاعدةً، تقول: إنّ المحتوى الدّاخلي النَّفسي والرّوحي للإنسان هو القاعدة في البناء الاجتماعي، وأنّ الوضع الاجتماعي هو البناء العلوي.

ثـمّ تقـرّر ـ ثانياً ـ سنّة ثابتة تقول: إنّ هذا البناء العلوي لا يتغيّر إلاّ وفقاً لتغيير القاعدة[٥١].

د ـ ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً * وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِنْ بَعْدِ نُوحٍ وَكَفَى بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيراً بَصِيراً﴾ [الإسراء/ ١٦ و١٧].

إذن هنـاك عـلاقـة معيّنة بين ظلم يسود ويسيطر، وبين هلاك محتوم، وأنّ هذه العلاقة مطّردة على مرّ التاريخ.

وفـي الاتجـاه المقـابـل يحدّثنا قـوله تعالى: ﴿وأن لَوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لأَسْقَيْنَاهُمْ ماءً غَدَقاً﴾ [الجنّ/ ١٦]. عن العلاقة بين الاستقامة وتطبيق أحكام الله تعالى، وبين وفرة الخيرات وكثرة الإنتاج، ليؤكّـد أنّ تطبيق شريعة السّماء وتجسيد أحكامها في علاقات التوزيع يؤدّي دائماً وباستمـرار إلى زيادة الإنتاج وإلى كثرة الثّروة. هذه إذن سنّة من سنن التاريخ تقابلها تلك السنَّة التي ربطت بين الظُّلم وبين الهلاك[٥٢].

طبيعة السّنن التّاريخيّة

يكتشـف الصّـدر أنّ هنـاك ثلاث خصائص للسُّنن التّاريخيّة كما يعرّفها القرآن الكريم، هي:

أوّلاً ـ الاضطراد: أي أنّ السنَّة التّاريخيّة مضطردة، ذات طابع موضوعي.

وفـي هـذه الخـاصّيـة تأكيـد مهمّ على الطابع العلمي للقانون التّاريخي، لأنّ الاطّـراد وعـدم التخلّـف هـو أهـم مـا يميّـز القـانـون العلمـي عـن بقيّـة المعـادلات والفروض، وبهذا يلغي القرآن الكريم التصوُّرات السـاذجة والعشوائية لسير التاريخ.

ثانياً: الربّانيّة: أي أنَّ السـنَّة الربَّانية مرتبطة بالله تعالى «سنَّة الله».

وهذا يستهدف أمرين مهمَّين:

أ ـ شـدّ الإنسـان بـالله تعـالـى حيـن يريـد أن يستفيد من القوانين الموضوعيّة للكون.

ب ـ إشعار الإنسان بأنَّ الاستعانة بالنظام الكامل لمختلف الساحات الكونية والقوانين والسّنن المتحكّمة في هذه الساحات لا يعنيان انعزال الإنسان عن الله تعالى، لأنّه إنّما يمارس قدرته من خلال هذه السُّنن، وهذه السُّنن هي إرادة الله، وهي ممثّلة لحكمة الله وتدبيره في الكون.

وفي هذا إلغاء «التّفسير اللاّهوتي للتّاريخ» الذي تبنّته بعض مدارس الفكر اللاّهوتي، على يد عدد من المفكرين المسيحيين واللاهوتيين، من أمثال أُغسطين، والذي يربط الحادثة بالله تعالى قاطعاً صلتها مع بقية الحوادث ومع السُّنن الموضوعيّة للسّاحة التّاريخيّة.

والقرآن الكريم بلغ في حرصه على تأكيد الطابع الموضوعي للسُّنن التّاريخية أن أناط العمليات الغيبية نفسها، في كثير من الحالات، بالسنّة التاريخية نفسها، فالإمداد الإلهي الغيبي الذي يسهم في كسب النَّصر جعله القرآن الكريم مشروطاً بالسنّة التاريخية ﴿أَمْ حَسِبْتُم أن تَدْخُلُوا الجَنَّةَ ولمّا يأتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوا مِن قَبْلِكُمْ...﴾.

﴿إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِنَ المَلَائِكَةِ مُنْزَلِينَ * بَلَى إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ مِنْ فَوْرِهِمْ هَذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ المَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ﴾ [آل عمران/ ١٢٤ و١٢٥]. فالإمداد الإلهي الغيبي مشروط بسنّة تاريخية ﴿إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا﴾.

ثالثاً ـ الاتّساق مع حريّة الإنسان: يؤكّد القرآن أنّ إرادة الإنسان هي المحور في تسلسل الأحداث..

﴿إِنَّ اللهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد/ ١١].

﴿وأن لَوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لأَسْقَيْنَاهُمْ ماءً غَدَقاً﴾ [الجن/ ٣٦].

﴿وتِلْكَ القُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لمّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنا لِمَهْلِكِهِم مَوْعِداً﴾ [الكهف/ ٥٩].

إذاً لاختيار الإنسان موضعه الرئيسي في التّصور القرآني لسنن التّاريخ[٥٣].

ويظهر جليّاً دور الإنسان الحرّ في التّاريخ في كافّة السُّنن التّاريخيّة التي عرضها

القرآن الكريم على شكل «القضية الشرطيّة» أي الشرط والجزاء.. فهذه السُّنن تؤدّي دوراً عظيماً في توجيه الإنسان حين تعرّفه بإمكاناته الحرّة إزاء الجزاء، فما عليه إلاّ أن يوفّر شروط القانون ليأتي الجزاء مناسباً لفعله الحرّ.

الظَّواهر التي تدخل في سنن التَّاريخ

دائرة السُّنن النَّوعيَّة للتَّاريخ في فلسفة السَّيد الصَّدر تكون منحصرة بالفعل المتميِّز بظهور علاقته بغاية وهدف. أي ما تظهر فيه «علّة غائيّة»، ثمّ يكون له أثر يتعدّى حدود العامل الفردي إلى المجتمع.. فالأعمال التِّجاريّة والسِّياسيَّة والفكريّة والحربيَّة أعمال تاريخيَّة لأنّها اتّخذت من المجتمع أرضيّة لها.. مثل هذه الأعمال هي التي تحكمها سنن التَّاريخ.

أمّا حدث تاريخيّ مثل وفاة أبي طالب وخديجة في عام واحد، فمع ما له من أثر في التَّاريخ، إلاّ أنّه راجع إلى قوانين «فيزيزلوجيّة»، وليس إلى السُّنن التَّاريخية.

الخلاصة

تتلخَّص رؤية الشهيد الصَّدر، في فلسفة التاريخ، بالنُّقاط الآتية:

- إنّ المحتوى الدَّاخلي للإنسان هو الأساس في حركة التاريخ.

- وإنّ حركة التَّاريخ حركة غائية مربوطة بهدف، وليست سببيّة فقط، أي أنّها حركة مشدودة إلى المستقبل، فالمستقبل هو المحرّك لأيّ نشاط من أنشطة التَّاريخ.

- والمستقبل معدوم فعلاً، وإنّما يتحرّك من خلال الوجود الذِّهني.

- فالوجود الذهني إذاً هو الحافز، والمحرّك، والمدار لحركة التَّاريخ.

- وفي الوجود الذهني يمتزج الفكر والإرادة.. وبامتزاج الفكر والإرادة تتحقّق فاعليّة المستقبل وتحريكه للنَّشاط التَّاريخي على السَّاحة الاجتماعيّة.

- إذن فالعلاقة بين المحتوى الداخلي للإنسان (الفكر والإرادة) وبين البناء الفوقي والتَّاريخي للمجتمع، هي علاقة تبعيّة، أي علاقة سبب بمسبَّب، فكلّ تغيّر في البناء الفوقي والتَّاريخي للمجتمع إنّما هو مرتبط بتغيُّر المحتوى الداخلي[٥٤].

الهوامش:

(١) نهج البلاغة، القسم الثاني، كتاب ٥٣: ٤٣١ و٤٣٢.
(٢) م. ن، ق٢، كتاب ٥٣: ٤٣٦.
(٣) م. ن، ق٢، كتاب ٥٣: ٤٣٦.
(٤) م. ن، ق٢، كتاب ٥٣: ٤٣٣.
(٥) م. ن، الخطبة ١٦٩: ٢٤٣ و٢٤٤.
(٦) م. ن، الخطبة ١٦٩: ٢٤٤.
(٧) م. ن، الخطبة ١٦٩: ٢٤٤.
(٨) م. ن، ق٢، كتاب ٥٣: ٤٣٦ و٤٣٧.
(٩) م. ن، ٤٢٩.
(١٠) مدرسة فلسفية نشأت في البصرة، واعتمدت تصفية النّفس وتهذيب السُّلوك من طريق المؤاخاة والتواصي. واتَّصفت بالسرّية التامّة، ولها أتباع في بغداد، دارت بين أصحابها مراسلات جمعت منها ٥١ رسالة في أربعة مجلدات، تحت عنوان: «رسائل إخوان الصفا»، ويرجّح كونهم من الطائفة الإسماعيلية الباطنية.
(١١) رسائل إخوان الصفا، ٣: ٢٥٣، الدار الإسلامية، بيروت، ط١، ١٩٩٢م.
(١٢) م. ن، ٣: ٢٥٩.
(١٣) مصطفى غالب، إخوان الصفا: ١٠ و١١ منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٧٩م.
(١٤) رسائل إخوان الصفا، ٣: ٢٦٤ و٢٦٥.
(١٥) سراج الملوك: ٤٥ باب ١١، وقد صرّح باستفادته من الإمام علي في عدة مواضع من كتابه.
(١٦) سراج الملوك: ٤٧ ـ ٤٩، باب ١٢.
(١٧) مقدّمة ابن خلدون، الباب ٣ من الكتاب الأوّل، فصل ١.
(١٨) م. ن، باب ٣ من الكتاب الأوّل، فصل ٢.
(١٩) م. ن، فصل ٣.
(٢٠) م. ن، فصل ٤.
(٢١) م. ن، فصل ٥.
(٢٢) م. ن، فصل ٦.
(٢٣) م. ن، فصل ٨.
(٢٤) م. ن، فصل ١٣.
(٢٥) م. ن، فصل ١٦، د. عبد القادر جغلول، الإشكاليّات التّاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، ٧٠.
(٢٦) وجهة العالم الإسلامي: ٢٩.

(٢٧) ميلاد مجتمع: ٥٤ ـ ٥٧، شروط النهضة: ٧٣ ـ ٨٠.
(٢٨) د. عماد الدِّين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ: ٦ و٧.
(٢٩) الأحزاب/ ٦٢. وانظر: فاطر/٤٣. الإسراء/ ٧٧، الكهف/ ٥٥، الفتح/ ٢٢ و٢٣.
(٣٠) التفسير الإسلامي للتاريخ: ١٠٨.
(٣١) م.ن: ١١٠ و١١١.
(٣٢) م.ن: ١١٤.
(٣٣) م.ن: ١١٨ و١٢٧.
(٣٤) م.ن: ١١٨ و١٣٨.
(٣٥) م.ن: ١٣٤.
(٣٦) م.ن: ١٥٤ و١٥٥.
(٣٧) م.ن: ١٥٦.
(٣٨) م.ن: ١٦٤.
(٣٩) م.ن: ٢٢٥.
(٤٠) م.ن: ٢٥٦.
(٤١) م.ن: ٢٥٧ و٢٥٨.
(٤٢) م.ن: ٢٥٩.
(٤٣) م.ن: ٢٦٥.
(٤٤) م.ن: ٢٦٦ ـ ٢٧٠.
(٤٥) م.ن: ٢٧١ ـ ٢٧٦.
(٤٦) م.ن: ١٢.
(٤٧) المدرسة القرآنية، السنن التاريخية في القرآن الكريم: ٧١.
(٤٨) م.ن: ٥٩ و٦٠.
(٤٩) م.ن: ٦١ و٦٢.
(٥٠) م.ن: ٦٣ و٦٤.
(٥١) م.ن: ٦٤.
(٥٢) م.ن: ٦٨.
(٥٣) م.ن: ٨٣ و٨٤.
(٥٤) م.ن، عناصر المجتمع في القرآن: ١٤٠ و١٤١.

* * *

الصَّدر في رؤى العلماء والمفكِّرين

حوارات حول شخصيَّة السيِّد الشَّهيد وفكره ودوره مع ثلَّة من العلماء والمفكرين هم:

- السيِّد محمد حسن الأمين*
- الشيخ حسن طراد*
- الدكتور حسن حنفي*
- الدكتور محمد البشير الهاشمي مُغلي*
- الشيخ الدكتور فتحي يكن*

---

* أحد علماء لبنان، قاضٍ ومفكر وأديب.
* من علماء لبنان وأدبائه وأحد خريجي مدرسة الشهيد الصدر.
* أستاذ الفلسفة في جامعة القاهرة ورئيس الجمعية الفلسفية المصرية.
* أستاذ الدراسات الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر في قسنطينة، الجزائر
* مفكر إسلامي ورئيس مجلس شورى الجماعة الإسلامية في لبنان.

شخصيّة السيّد الشّهيد محمّد باقر الصّدر متعدِّدة الجوانب، ومتفرِّدة على مختلف المستويات، وما كان ممكناً أن يكتمل التعرُّف إليها من طريق الدِّراسات والمقالات فحسب، ولهذا رأت هيئة تحرير مجلة المنهاج أن تعتمد مقاربة أخرى تتمثَّل في إجراء حوارات مع علماء ومفكِّرين عرفوا السيّد الشّهيد معرفة شخصيّة وثيقة أو من خلال كتبه وآثاره العلمية.

فسعت إلى عدد من العلماء والمفكِّرين تطلب منهم المشاركة. ووفِّقت، بعون الله، إلى إجابات نخبة منهم هم: السيّد محمد حسن الأمين، الشيخ حسن طراد، الدكتور حسن حنفي، الدكتور محمد البشير الهاشمي مُغلي، الشيخ الدكتور فتحي يكن، عن كثير من الأسئلة التي طرحتها، وفي ما يأتي يجد القارئ الأسئلة والإجابات عنها. . .

وكان اللِّقاء الأوّل مع سماحة العلاّمة السيِّد محمَّد حسن الأمين. وفي ما يأتي نقدِّم ما دار، في حوارنا معه، من أسئلةٍ وأجوبة.

عرفتم السَّيِّد الشَّهيد معرفة شخصيّة وحضرتم مجالسه، هل يمكن أن تقدِّموا للقارئ صورة عن هذه الشخصيّة كما عرفتموها معرفة مباشرة؟

تعرَّفتُ إلى شخصيّة الشّهيد الصّدر مباشرةً في أعوام السـتّينات، في النَّجف الأشرف، أيّام طلب العلم، وحضرت بعض دروسه والكثير من مجالسه. لا يستطيع المرء أن يقدِّم صورة وافية عن هذه الشَّخصيّة المتميِّزة، ولكنَّ ذلك لا يمنع من قراءة بعض عناوين هذه الشَّخصيَّة، بدءاً من المميِّزات الخاصَّة بهذه الشَّخصيَّة، وهي مميِّزات الخُلق النَّبيل، والعلم الوفير، والورع، والحبّ. وأُركِّز على كلمة «الحبّ» فأقول: إنَّ كلّ من اتّصل بالسَّيِّد الشَّهيد خرج بإحساس مفاده أنَّ هذا الرَّجل، على الرَّغم من توفّر عناصر النُّبوغ الفكريّ والعلميّ في شخصيّته، فإنَّ العنصر الجاذب في شخصيَّـه هـو هذا المقدار من الحبّ، حبُّ الآخر، حبُّ الحقيقة، حبٌّ يكاد يكون في إطار شبـه شخصـيٌّ أيضـاً. وأعتقـد أنَّ هـذه الصِّفة تُلازم عظماء الرِّجال الذين يغيِّبون الكثير الكثير من حضور «الأنا» في داخلهم، لأنَّ همومهم العامَّة وهموم التَّغيير تملأ وجدانهم، وتملأ آفاق سلوكهم إلى درجةٍ لا يعود هناك متَّسع للاهتمام بذواتهم. أقول هذا الكلام، وأنا أعلم أنَّ شخصيَّات كثيرة علميّة وفكريّة في الحوزة

العلميَّة في النَّجف الأشرف كان السَّيِّد الشَّهيد يتميَّز ـ إذا قورن بها ـ بهذه الجاذبيَّة الشَّخصيَّة، التي أعتقد أنَّ مصدرها هو هذا الحبّ العارم للآخر وللحقيقة. . .

وأنتقل من هذه الخاصيَّة إلى المنحى الفكري الذي تمثّله شخصيَّة السيِّد الشَّهيد؛ حيث الانطباع المباشر الذي يخرج به من يجلس إليه، هو هذا النَّوع من التَّكامل في هذه الشخصيَّة. يوجد اختزان جدّي وكامل لتراثنا العلميّ والفقهيّ والأصوليّ والفلسفيّ والتاريخيّ، وما عدا ذلك من المعارف الإسلاميَّة، ولكنَّها لدى السَّيِّد الشَّهيد تعود لتغدو كأنَّها إنتاج، أو إبداع شخصي، بمعنى أنَّ لدى الشَّهيد طاقة في تحويل الخبرة السَّائدة إلى معرفة جديدة. والسرُّ في ذلك يعود إلى أنَّ السَّيِّد الصَّدر لم يكن يعتقد أنَّ العالِم هو كتاب متحرّك. . . كان ينظرُ إلى المعرفة على أنَّها انبثاق حيٌّ وحيويّ ومعاصر وملامس بصورة كاملة ودقيقة لتطلُّعات عصره وجيله. . . ثمَّ إنَّ السَّيِّد كان رجلاً مستقبليّاً، فأنت حين تستمع إليه وتحاوره فإنَّك تشعر من دون شكّ بأنَّه، بالإضافة إلى هذه القدرة الفائقة على اختزال الماضي، مسكون بالمستقبل لدرجة أنَّ هاجسه الأساس هو المستقبل أكثر من الماضي. وهذا ما جعله ينطلق مبكّراً في إعادة إنتاج الفكر الإسلامي على النَّحو الذي مكَّنه من أن يُحدث نقلة نوعيَّة في هذا الفكر وينجز مشروع معاصَرَةٍ حقيقيَّة، ربَّما كانت تحتاج إلى عدد كبير من الرِّجال وعددٍ من المؤسَّسات أيضاً، لكنَّ السَّيِّد الشَّهيد استطاع أن يُحدث هذه النقلة النَّوعيَّة خلال مدَّة قصيرة من الزَّمن بالمقارنة مع الأزمنة التي تحتاج إليها مثل هذه النَّقلات الكبيرة في تاريخ الفكر وفي تاريخ المؤسَّسات جميعها. وتجلَّى ذلك في جميع ما أنتجه السَّيِّد الشَّهيد، سواء على مستوى العلوم الأكاديميَّة، أي الفقه والأصول، أم على مستوى الفلسفة، أم على مستوى الرؤية الفكريَّة للأزمة البشريَّة المعاصرة ولأزمة الفكر الإسلامي المعاصر. وبالتَّالي فإنَّ هذه المعارف التي نتكلَّم عليها جزء أساسي منها مُوثَّق في مؤلَّفاته التي يتيح الاطِّلاع عليها جزءاً من معرفة السَّيِّد الشَّهيد، ولكنَّ هذه المعرفة ـ من وجهة نظري ـ لا تكتمل إلاَّ بهذا النَّوع من التَّماس الشَّخصي، أو المعرفة الشخصيَّة للسَّيِّد الشَّهيد، وهذه القدرة الفائقة على رؤية الواقع ونقده.

وأذكر أنَّ السَّيِّد الشَّهيد، بالإضافة إلى هذه الاهتمامات الكثيرة التي كان يواجه مسؤوليَّاتها في الحوزة وفي التَّأليف والكتابة، كان يتابع بصورة دقيقة المميِّزات الفكريَّة وحتَّى الشخصيَّة لدى عدد كبير من طلاَّب العلم آنذاك، وكان لا يقلِّل من أهميَّة أيِّ موهبة، بل كان يشجِّعها، ويظهر وهو يشجِّع هذه الموهبة ـ سواء كانت أدبيَّة أم فكريَّة ـ أنَّه على إلمام دقيق بالموضوع الذي تنطلق منه هذه الموهبة وتصبُّ فيه.

ولا أنسى، هنا، أن أُشير إلى أنَّ السَّيِّد، في جلساته، وأحياناً قبيل وقت الدَّرس، كان حريصاً على أن يظهر أنَّه ليس مجرّد ناقل معرفة أو حتّى أنَّه ليس منتجاً للمعرفة بمعزلٍ عن الاهتمامات الاجتماعيَّة والسياسيَّة التي تدور في عصره، فكان يُلمح، من خلال بعض ما يرويه لطلاّبه، إلى أمور، ثمَّ يتركهم، بعد ذلك، يفكِّرون بمغزاها وبما ألمح إليه هذا الرَّجل. ذات مرَّة أذكر أنَّه تكلَّم على أحد أساتذة الحوزة الكبار ـ وكُنَّا في مجلسه ـ فقال: إنَّ هذا الأستاذ الكبير الذي كان يدرِّس يوميّاً، والذي كان حريصاً على أن يدرّس في جميع الأيَّام من دون عطلة، كان أن حصلت أحداث سياسيَّة دمويَّة في عصره في العراق، فجاء الطلاّب أو بعض الطلاَّب، وكانوا يعتقدون أنَّ أستاذهم سوف يعطِّل في مثل هذا اليوم، ولكنَّ الأستاذ جلس على عادته وفتح الكتاب وشرع في الدَّرس، ودرّس الطلاَّب الموجودين، فسأله أحدهم، بعد انتهاء المحاضرة، أو الدَّرس: كيف تدرِّس في مثل هذا اليوم الذي تعرف ماذا جرى فيه؟ فأجاب الأستاذ: إنَّ هذا لا يجوز أن يعطِّل دروسنا على الإطلاق، فنحن نهتمُّ بالدَّرس وبالدَّرس فحسب. وكان السَّيِّد، وهو يروي لنا هذا الحادث، حريصاً على أن لا ينال من شخصيَّة هذا العالم الكبير، ولكنَّه ترك لنا هامشاً كبيراً لننتقد نحن هؤلاء العلماء الكبار الذين لم يكونوا قادرين على أن يعيشوا قضايا عصرهم، وكانوا يظنّون أنَّنا إذا كنَّا حريصين على الدَّرس فقط، نستطيع أن نُحقِّق غاياتنا ونقوم بواجباتنا فيما السَّيِّد الشَّهيد كان يريد القول: إنَّ النَّجف الأشرف ليست مجرَّد مكان لتلقِّي الدُّروس فحسب، بل هي، أيضاً، مكان لتحسّس المشكلات التي تعصف بعالمنا الإسلامي وبالعراق وبما حولنا، وإنَّ المدرِّس الكبير يجب أن يكون فيه شيءٌ من نزعة القيادي المسؤول الذي يعطي مساحة مهمَّة للأحداث الأساسيَّة التي تدور في عصره، وإنَّ الدَّرس ليس كلَّ شيء رغم أهمِّيته.

أقول: إنَّ المرء، لو أراد أن يستطرد، لتكلَّم طويلاً عن مثل هذه المميّزات التي طبعت شخصيَّة السَّيِّد الشَّهيد، والتي كرَّسته معلّماً مُتميّزاً في تاريخ النَّجف وفي التَّاريخ الفكري والسِّياسي الإسلامي المعاصر، وبالتَّالي فنحن نعتقد أنَّ مزيداً من تخصيص الأبحاث والدِّراسات عن هذه الشخصيَّة هو جزء من تخصيص الأبحاث والدِّراسات عن مرحلة بكاملها وعن مفصل من مفاصل النُّهوض الفكري الإسلامي الشيعي بكامله.

ما موقع السَّيِّد الشَّهيد ودوره في تطوُّر حركة الفكر الإسلامي المعاصر؟

يعدُّ السَّيِّد الشَّهيد أحد كبار المفكِّرين الإسلاميّين المعاصرين، ... وتتَّصف شخصيَّته بالكثير من المميِّزات والخصوصيَّات في إنتاج المعرفة وفي المنهج الذي أسهم في إرساء حركة الفكر الإسلامي المعاصر الرَّاهنة. وهنا أودُّ أن أُشير إلى أنَّ السَّيِّد الشَّهيد، بالإضافة إلى اهتمامه بإطلاق حركة الفكر الإسلامي المعاصر، كان مشغولاً، بحكم موقعه، بجانب أساسي هو الدِّراسات الحوزويَّة ومناهج الدِّراسات الحوزويَّة، وكانت حركته في هذا الاتِّجاه تُحاول أن تُلائم بين تطوير الدِّراسات الحوزويَّة وإنجاز معطيات ميدانيَّة في مجال الفكر الإسلامي المعاصر غير الحوزوي. ولعلَّ الظُّروف والمعطيات الضَّاغطة، داخل الحوزة في العراق، كانت مؤثِّرة إلى درجة لم تتح الفرص والإمكانات الكبيرة لكي يقدِّم السيِّد الشَّهيد نماذج أكثر كميَّة وكثافة ممَّا قدَّمه، ولكن ضياع مثل هذه الفرصة لم يكن عبثيّاً، وإنَّما كان لحساب ما أنجزه على مستوى التَّطوير المنهجيّ للدِّراسة الحوزويَّة نفسها، ونحن نُدرك أنَّ تطوير مثل هذه الدِّراسة هو نقلة نوعيَّة لكي يكون العالم المسلم المتخرِّج من هذه الحوزة مُعدّاً لأن يُسهم في حركة تطوير الفكر الإسلامي المعاصر والإجابة عن الأسئلة التي تتحدَّى هذا الفكر.

سوف أُشير، هنا، إلى عمل فكري فلسفي تفسيري قام به السَّيِّد الشَّهيد، وهو عمله المتعلِّق بالتَّفسير الموضوعي للقرآن الكريم. نحن نعرف أنَّ السَّيِّد الشَّهيد، عندما أطلق هذه الأطروحة، بدا كأنَّه يقترح مجرَّد منهج للتفسير يتميَّز ببعض الخصائص الإيجابيَّة التي لا توجد في مناهج التَّفسير القديم؛ حيث اقترح أن يكون التَّفسير الموضوعي على هذا الشكل: أنت تستحضر مشكلة من المشكلات التي تواجهها في عصرك، ثمَّ تذهب إلى القرآن الكريم، فتسأله عن هذه المشكلة،

فيجيبك القرآن الكريم عنها. بعضهم رأى أنَّ مثل هذا التَّفسير الموضوعي موجود من خلال الموضوعات الإسلاميَّة التي بحثها مفكِّرون إسلاميُّون وكتَّاب إسلاميُّون واستشهدوا عليها بالقرآن الكريم؛ قالوا: إنَّ هذا هو أيضاً تفسير موضوعي. أنا أعتقد أنَّ ما يرمي إليه السَّيِّد الشَّهيد، ويريد أن يغرسه ويُرسيه في الوجدان الفكري والعلمي لطلاَّبه وللمثقَّفين المسلمين هو أنَّ هناك فاصلاً بين المعرفة الإسلاميَّة وبين الهموم التي تتراكم شيئاً فشيئاً عبر التَّطوُّر السَّريع الذي شهدته القرون المتأخِّرة. كان السَّيِّد الشَّهيد لا يستطيع أن ينتقد بصورة مباشرة المعرفة الموروثة، ويُريد معرفة مستقبليَّة. أراد، من خلال التَّفسير الموضوعي، أن يدفع بالمثقَّف، أو المفكِّر، أو طالب العلم المسلم، إلى التَّفكير في العصر وفي مشكلات العصر أكثر فأكثر، وأن يجعل من هذا الطَّالب، أو هذا المفكِّر، عنصراً فاعلاً في استقراء المعطيات الجديدة والمتجدِّدة باستمرار للقرآن الكريم، والتي حُرم القرآن الكريم منها لأنَّ الكثير ممَّن يقرأونه ويريدون تفسيره يلجأون، دائماً، إلى من فسَّره في السَّابق. السَّيِّد الشَّهيد الذي يُشير إلى أنَّ القرآن هو نصٌّ متجدِّد كان يريد أن يربط هذه المقولة بمسار حيوي ومسار تطبيقي، أي أنَّ هذا القرآن ما دام هو كلام الله المتجدِّد، فإذاً علينا أن نكون على معرفةٍ بما يتجدَّد من قضايا الفكر والوجود والاجتماع الإنساني لنسأل القرآن عنها.

هذا ينطلق من عنوان أساسي هو ما أشرت إليه سابقاً، ومفاده أنَّ السَّيِّد الشَّهيد كان عقلاً مستقبليَّاً، وكان يُدرك أنَّ الأمَّة الإسلاميَّة عاشت قروناً من الجمود، ما جعلها أمَّة غير فاعلة وغير منتجة في عصرها، وأنَّ إعادة الأمَّة إلى موقع التَّفاعل والإنتاج والإبداع في عصرها يتطلَّب اختراق هذا القدر الكبير من العصور الجامدة، التي لم تبدع فيها هذه الأُمَّة. وهذا يتمُّ عبر التَّفكير في قضايا المستقبل، وبالتالي في قضايا المعرفة التي أنتجتها مسيرة الإنسان. أنا لم أجد مفكِّراً إسلاميَّاً، على أهميَّة حرصه على الأطروحة الإسلاميَّة، مُتعاطفاً مع الإنجازات الفكريَّة الإنسانيَّة بالدَّرجة التي وجدت عليها الشَّهيد الصَّدر، فهو حتَّى في مجال تفنيده ومناقشته لما أنتجته الفلسفات الحديثة فإنَّك، لا شكَّ، سوف تشهد هذا النَّوع من التَّنويه والإعجاب بكثيرٍ من المسائل التي حقَّقتها هذه المعرفة الحديثة، وهذا يتجلَّى سواء في كتابه: «فلسفتنا» أو «اقتصادنا»، وبصورة أساسيَّة يتجلَّى في كتابه «الأسس المنطقيَّة

للاستقـراء» التـي يبـدو فيها السَّيِّد الشَّهيد فيلسوفاً حقيقيّاً، فيلسوفاً يشكّل حلقة من حلقات الفلسفة الكبيرة في عصرنا، وهذا لا يمكن أن يتمّ من دون تماسٍّ واهتمام فعلـي وإعجـاب فعلـي بالنّتاج الفلسفي الإنساني الإسلامي وغير الإسلامي، وكان بعضهم يرى أنَّ مثل هذا الإنتاج لا علاقة له بالاهتمامات الحوزويّة والدِّينيّة، وفي هذا أقدِّر أنَّ السَّيِّد الشَّهيد عندما أنجز مثل هذا الكتاب: «الأسس المنطقية للاستقراء» كان يرمي إلى أن يجعل اهتمام الحوزة العلميّة الدينيّة ينصبُّ في مثل هذه الاتِّجاهات التـي كـان يراهن على أنّها هي التي ستشكّل رافعة التَّغيير والتطوُّر باتِّجاه فكر إسلامي معاصر وفاعل ومنتج يحقِّق هذه النَّهضة الحديثة.

قدَّم السَّيِّد الشَّهيد نظريّة في تحصيل المعرفة وتقديمها تتمثَّل في عدد من كتبه منها: «فلسفتنا» و«الأسس المنطقيّة للاستقراء». بم تتميَّز هذه النَّظريّة من سواها؟

في «فلسفتنا» السَّيِّد الشَّهيد ينجز حلقةً أولى من تفكيره الفلسفي ومن إسهاماته الفلسفيّة في عصـرنـا، لكنَّ الطَّابع الأساسي لـ «فلسفتنا» هو إنجاز نقديّ، يعني أنَّ السَّيِّـد الشَّهيـد حـاول أن ينتج ملامح فلسفة إسلاميّة جديدة، أو مختلفة من خلال المنهـج النَّقـدي للفلسفـة الماركسيَّـة (الماديّة) بصورة أساسيّة. في كتابه «الأسس المنطقيّة للاستقراء» فـإنَّ السَّيِّـد الشَّهيـد انتقل إلى طور أعلى، حاول أن ينتج جانباً أساسيّاً من نظريّة المعرفة الإسلاميّة.

نحن نعرف أنَّ الفلاسفة المسلمين هم من المسهمين الأساسيِّين في تاريخ الفلسفة بإنتاج نظريّة المعرفة، ولكنَّ السَّيِّد الشَّهيد، كجميع المفكِّرين الكبار، يُدرك أنَّ نظـريـة المعرفة لم تكن نظريّة فلسفيّة تمَّ إنتاجها لدى الفارابي وابن سينا وحتَّى الفلاسفـة الغـربيِّين، وانتهى أمرها عند هذا الحدّ، فإنَّ كلّ تطوُّر في الفكر الإنساني وفي الفلسفة وفي العلوم سوف يكون عاملاً جديداً من عوامل إعادة النَّظر في الأسس التي استندت إليها نظريّة المعرفة، وجاء كتابه «الأسس المنطقيّة للاستقراء» متميِّزاً؛ إذ إنّه ينتج مفهوماً إسلاميّاً إبداعيّاً لنظريّة المعرفة، جاء ليحتوي على معطيات نقدية لنظريّة المعرفـة منـذ أرسطـو وصولاً إلى عصرنا الرَّاهن، وليضيف إلى ذلك عنصراً جـديـداً هـو نظريـة الاحتمـالات. دخل السَّيِّد في آخر اهتمامات الفلسفة الحديثة، وأدخل نظريّة الاحتمالات في هذه الأطروحة الفلسفيّة المهمّة، بصورة منهجيّة علميّة

دقيقة أعاد فيها الاعتبار إلى المنهج العقليّ. السَّيِّد الشَّهيد هو أحد روَّاد المنهج العقلي في الفلسفة، وفي نظرية المعرفة بالذَّات، ولكن ليس مجرَّد نسخة عن القائلين بهذا المنهج العقلي، فقد بلور هذا المنهج بصورة مبتكرة، مستفيداً، بشكل كبير، من استيعاب هذا المنهج العقلي الذي بدأ منذ اليونان وصولاً إلى الفلاسفة المسلمين، وفلاسفة العصور الوسيطة إلى عصرنا الرَّاهن. وأنتج، من خلال ذلك، ومن خلال نزعته النقديَّة لهذه المدارس، ومستفيداً من معرفته الدقيقة بآخر اهتمامات الفلسفة الغربيَّة، ومنها نظرية الاحتمال، لينشئ هذا البنيان الفلسفي الذي أستطيع أن أُصنِّفه بأنَّه جزء من إعادة الاعتبار لنظرية المعرفة وإعادة طرحها من جديد على مستوى عصرنا وإدخال الحيويَّة الإسلاميَّة إلى هذه النظريَّة.

وبنظرية الاحتمالات، وهي نظرية استخدمت في العلوم، وفي الفلسفة العلميَّة تقريباً، استطاع السَّيِّد الشَّهيد أن يثبت من جديد وجود الله سبحانه وتعالى، وأن يكافح الاتِّجاهات الإلحاديَّة التي حاولت أن تستخدم نظريَّة الاحتمال نفسها لتثبت الآراء الإلحاديَّة. وممَّا يقوله السَّيِّد في أدبيَّات هذا الكتاب: إنَّ «الأسس المنطقية للاستقراء»، علاوةً على تماسكه المنهجي، قلَّص فرصة الملحد إلى نسبة واحد إلى مليارين على الأقلّ. إذا كان احتمال وجود الله وعدم وجوده متساوياً عند بعضهم، فإنَّ إدخال نظرية الاحتمال إلى الفلسفة في المجال الإلهي أثبت أنَّ فرصة الملحد للقول بالإلحاد لا تتجاوز واحداً على مليارين فقط. وأنا أودُّ الإشارة إليه لأنَّنا نفتقد مثل هذا التَّماسك المنهجي. هذا الترابط الهرمي الذي يبدأ من القاعدة وينتهي إلى ذروة معيَّنة غير موجود، بصورة دقيقة، في إنجازاتنا الفلسفيَّة بعد عصور ابن سينا والفارابي وابن رشد وغيرهم. ولا أستطيع القول إنَّ إنجازات الشَّهيد الفلسفيَّة متَضَمَّنَة في إنجازات «صدر المتألِّهين» وغيره على أهمِّيتهم، ففي إنجازاته وحده، في مجال الفلسفة، يوجد تجديد لم نلحظه عند مفكِّر إسلامي معاصر على الإطلاق.

يعدّ السَّيِّد الشَّهيد رائداً في مواجهة مشكلات العصر الاقتصاديَّة. ما الذي أضافه في هذا المجال، وبخاصَّة في كتابيه: «اقتصادنا» و «البنك اللاَّربوي في الإسلام»؟

أنا أعتقد أنَّ أهميَّة كتاب «اقتصادنا» لا تكمن في درجة إنجازه للنظريَّة الاقتصاديَّة الإسلاميَّة بقدر ما تكمن في النَّقد الإسلامي المتنوّر للأسس والمرتكزات

التي تقـوم عليهـا النظريّـات الاقتصاديّة والماركسيّة، يعني الاقتصاد الموجَّه. السَّيِّد الشَّهيـد، فـي كتـاب «اقتصـادنـا»، أنجز الأسس والمنطلقات التي تمكِّن الباحثين النَّشطين والطَّموحين من أن يحقِّقوا هذا الهدف، وهو إقامة نظريّة اقتصاديّة إسلاميّة، على الرُّغم من أنّني أشكّ في أنَّ السَّيِّد الشَّهيد من الذين يعتقدون بإمكان إنجاز نظريّة اقتصاديّـة شاملـة وحاسمة ونهائية، فهو تحدَّث بصورة واضحة، وخصوصاً في كتابه / أطروحته «البنك اللَّاربوي» عمَّا يسمَّى بمناطق الفراغ في الأحكام وفي الشريعة الإسـلاميـة، وكأنّي به يريد أن يلمح أو يصرّح بأنَّ ما هو مناطق فراغ شاءت الحكمة الإلهية أن ينجز ملؤها بالجهد البشري، فهو إذاً من الذين يرون أنَّ الإنجاز البشري هو جزء من عمليّة إنجاز التَّاريخ وليس الأحكام الشرعية وحدها، بدليل أنَّ الأحكام الشرعية في شأن الاقتصاد تقدّم توجُّهات عامَّة ومبادئ عامَّة، من ينجز هذا المسار الفعلي التَّاريخي للاقتصاد؟ ينجزه النَّاس المسلمون في مثل حضارتنا الإسلامية وفي مثل مجتمعنا الإسـلامـي. فـالسَّيِّد الشَّهيد لم يكن يدّعي أنَّه يقدِّم أطروحة شاملة للاقتصـاد الإسـلامـي، ولكنَّه كان يريد أن يشير إلى أنَّ الاقتصاد الإسلامي وعلوم الاقتصـاد هـي أمـور ينجزها النَّاس، ينجزها البشر، ولكنَّ المبادئ العامَّة هي التي تراقب هذه الإنجازات وتضع الأرضيّة الفلسفيَّة لها.

إذن الاقتصـاد الإسـلامـي، فـي كتاب «اقتصادنا»، هو اقتصاد ينتمي إلى بُنيةٍ فكريـة، ويتـأسَّس على قاعدة فكريـة مختلفة عن القاعدة التي يقوم عليها الاقتصاد الرَّأسمالـي، ومختلفـة عـن القـاعدة التي يقوم عليها الاقتصاد الماركسي، وهذا ما حرص السيِّد على أن يبلوره في كتاب «اقتصادنا». أي أن للاقتصاد الإسلامي مرجعية فكرية يجب أن تستعيدها، ويجب أن نحقِّق هذه المرجعية الفكرية من خلال العودة إلى الكتاب والسنَّة من جهة، ولكن أيضاً من خلال مناقشة الأطروحات الاقتصادية العالمية الـرَّاهنـة الموجودة حالياً، مناقشتها فلسفياً، لأنَّ كلّ نظريّة اقتصاديّة خلفها نظـريَّـة فلسفيَّـة مـن جهـةٍ أخـرى. وهذه المحاولة في الحقيقة بداية، جاء «البنك اللَّاربوي» ليشكِّل تطبيقاً عملياً لهذه الأطروحة النَّظرية، فاقترح بنية للبنك اللَّاربوي؛ لكنَّه، في الوقت نفسه، رأى أنَّ هذه الأطروحة ليست أطروحة نهائية، فإنَّك تستطيع أن تقدِّم أطروحة للبنك مختلفة عن الأطروحة التي تقدِّمها في ظلّ بنية اقتصادية ربوية

تتحكَّم بعالمنا الرَّاهن، فهو حاول إذن أن يوفّق بين أطروحة بنكية لا ربوية في ظلّ اقتصاد ربوي مطروح علينا في هذه المرحلة الزَّمنية من عالمنا وبين فكرة أن يكون هناك بنك لاربوي، ولكن في إطار أحكام الإسلام جميعها، يعني أنَّه قدَّم مشروعاً، لإمكانية قيام بنك لاربوي حين يتاح للمجتمع أن يُطبّق أحكام الإسلام بصورة متكاملة، وقدّم إمكانيات فقهية لتعامل لاربوي في ظلّ الواقع الرَّبوي الرَّاهن حالياً.

هذا ما تتضمَّنه أطروحة «البنك اللاَّربوي» التي تشكّل تطبيقاً ميدانياً لنظريَّته، أو لمحاولته النظرية التي أطلقها في كتاب «اقتصادنا» التي ناقش فيها بعمق الأسس التي ترتكز عليها الرأسمالية والاشتراكية في آنٍ واحد.

إلى من كان يتوجَّه الشَّهيد الصَّدر في خطابه التَّجديدي، هل كان يتوجَّه إلى طائفة معيَّنة أو إلى المسلمين جميعهم؟

السَّيِّد الشَّهيد مرجع ديني، أو على الأقلّ، وفي البداية، مشروع لمرجع ديني في حوزة النَّجف الأشرف، ولكنَّه كان يحمل هموماً تتجاوز ذلك. إنَّه كان يعيش قضية التجدّد الحضاري الإسلامي بصورة شاملة.

أنا أعتقد أنَّ السَّيِّد الشَّهيد لم يكن يتوجَّه إلى طائفة معيَّنة، وإن كان يعيش في داخل طائفة معيَّنة، وبالتَّالي يراعي معطيات تاريخيَّة لطائفة معيَّنة، ولكنَّه كان يتوجَّه إلى أبعد من ذلك بكثير. وإذا أخذنا إنجازاته الإسلاميَّة الفكريَّة للاحظنا أنَّها تتَّجه إلى المسلمين جميعاً، أي تتَّجه إلى هموم التجدّد الحضاري، وإحداث النقلة النوعية في التجدُّد الحضاري للمسلمين، وكان يحاول إرساء نهضة إسلامية حديثة هي على صلة، من دون شكّ، بما نسمِّيه عصر النَّهضة في أواخر هذا القرن الذي يشكّل جمال الدين الأفغاني ومحمَّد عبده وآخرون رموزه المعروفة في ذلك الحين، لكن بعد مرور أكثر من سبعين سنة على قيام هذه النَّهضة بدا أنَّ بنية الفكر الإسلامي باتت بحاجة إلى تجديد هذه النَّهضة، فكان السَّيِّد الشَّهيد أحد الأعلام البارزين في العمل على تجديد هذه النَّهضة الإسلاميَّة. وبطبيعة الحال لا بدَّ من أن يكون التوجُّه، هنا، للبنية الإسلامية بصورة عامَّة، وإن كان المرتكز الذي انطلق منه السَّيِّد الشَّهيد هو الحوزة العلميَّة في النَّجف الأشرف والتي تعبّر، بصورة تاريخيَّة، عن الطَّائفة الشِّيعية؛ أي الشِّيعة الاثني عشرية.

تحدّثتم عن سعي السَّيِّد الشَّهيد لإنجاز التجدُّد الحضاري الإسلامي، هل كانت لديه رؤيـة إلـى ما يسمّى اليوم بـ «حوار الحضارات»؟ نحن نطرح هذا السُّؤال ونعلم أنّكم معنيّون بهذا الأمر.

بـالتّأكيـد، وهـذا مـا أشـرت إليه في محاضرة عن «حوار الحضارات»، فإنّنا نصنِّف، بصورة مباشرة وبالبداهة، السَّيِّد الشَّهيد الصَّدر بوصفه أحد كبار دعاة الحوار الحضاري، حوار الحضـارات وليس صراع الحضارات، بل يمكننا القول إنَّ السَّيِّد أنجز شوطاً كبيراً في مجال حوار الحضارات، خصوصاً إذا فهمنا حوار الحضارات بوصفه مفهوماً مركّباً وليس بسيطاً، لأنَّ جزءاً من حوار الحضارات له طابع صراعي، كما أنَّ جزءاً من صراع الحضارات له طابع حواري. السَّيِّد الشَّهيد الذي يقارع الحضارة الماديّة أو الحضارة الرأسماليّة أو الاشتراكيّة الماركسيّة، في الحقيقة لم يكن يقارعها لإلغائها، إنّه كان محاوراً حصيفاً لهذه الحضارة الغربية يتركّز همُّه على إظهار العناصر الحيوية في الفكر الإسلامي والبنية الإسلامية التي تمكّنها من أن تكون محاورة لهذه الحضارة ذات الوجهين الرَّأسمالي والاشتراكي. إنَّ الإسلام يمتلك المعطيات التي تمكّنه من أن يكون محاوراً فعليّاً وصولاً إلى العقيدة التي يتضمّنها فكر الشَّهيد الصَّدر، وهي أن يكون الإسلام موجّهاً إلى العالم كلِّه، ولكن بالتّأكيد السَّيِّد لم يستعمل مصطلح الحوار الحضاري، وربّما يكون قد استعمله ولكن لا أذكر، إلاَّ أنّه كان منغمساً فيه إلى أبعد حدود الانغماس، وكان فاعلاً فيه إلى أبعد حـدود الفاعليّـة، فهـو الذي فتح العقل الإسلامي على مثل هذا الحوار في مساحة واسعة من المسلمين ومن المفكّرين المسلمين ومن علماء المسلمين، وبالتّالي فإنّه يشكّل جزءاً من تراثنـا الحـديث بـاتّجـاه إرساء قواعد حوار الحضارات وأسسه في مواجهة نهج صراع الحضارات. نهـج السَّيِّـد الشَّهيد ينطلق من التّكامل، وهو يدين إدانة كاملة منهج الصِّراع، أي التنابذ، أي النفي والنفي المتبادل في البنية الإنسانيّة، فهو إذاً أحد كبار المفكّرين الإنسانيّين أيضاً بالإضافة إلى كونه مفكّراً إسلاميّاً.

هذه النّظريات التي تشمل مختلف شؤون الحياة، ألا تندرج في سياق نظريّة شاملة لإقامة دولة إسلاميّة؟ وهذا يقودنا إلى الحديث عن دور السَّيِّد الشَّهيد السّياسي الجهادي؟

بـالتّأكيـد، فـإنَّ السَّيِّـد الشَّهيـد كـان يـرى أنَّ الإسلام فقد الكثير من خصائصه

الفعليـة عنـدمـا تمَّ الفصل بين الإسلام بوصفه معرفة وعقيدة من جهة وبين الإسلام بوصفه أطروحة حياة وأطروحة تاريخ وأطروحة مجتمع ودولة من جهة أخرى.

وهـو، فـي جميـع أدبيّاتـه، يركّز على هذه النقطة بالذات، ولعلَّ من أبدع ما كتبه، في هذا المجال، هو مقـدّمـة كتابه «اقتصادنا» الثّانية. هذه المقدّمة التي يشرح فيها بصورة بالغة الدّقة والعمق والمسـؤوليّة الأزمة، أزمة التراجع والتخلُّف العربي الراهنة، وانهيار التنمية على مستوى العالم العربي، ويقدّم لهذه التنمية مبادئ أساسية تشعـر، مـن خلالهـا، أنَّ السّيّـد الشّهيد يربط موضوع التنمية الاقتصادية ببنية الأمّة الثقافية، وأنّه لا يمكن أن تتحقّق التنمية بدرجة تجعلنا بموازاة التنمية الغربيّة وبموازاة التّفاعل مع هذه التنمية الغـربيّـة إلاّ من خلال إنجاز هذا التّكامل بين التنمية الماديّة وبين المعطيات الروحيّة والفكريّة التي يشكو المجتمع الإسلامي من غيابها.

فهو إذاً يشيـر إلـى أنّنـا لا يمكن أن نحقّق حركة نهوض حقيقيّة، ونقدّم تنمية حقيقيّـة إلاّ بـالـرّبـط بيـن التنمية الاقتصادية وبين العقيدة التي نختزنها والمغيّبة عن المجال التاريخي لهذه التنمية، بما يعني أنَّ السّيّد الشّهيد كان يدعو، أو يعمل، لقيام بنية إسلاميّة متكاملة. لا شكَّ في أنَّ صيغة الدَّولة هي إحدى الصيغ المهمّة في تفكير السيّد الشّهيد. وهنا أعود إلى فكره السّياسي، أرى أنَّ هذا الأفق المتكامل في رؤيته الفكرية، هو الذي شكّل الأساس في تفكيره السياسي في ضرورة العمل لإيجاد نظام إسلامي، وبالتّالي فإنَّ هذا الفكر كان له تأثيره وإشعاعاته، التي يمكن اليوم، ونحن ندرس الحركة الإسلاميّة، أن نرى التّأثير المباشر وغير المباشر لهذه الرؤية على قيام الحركات الإسلاميّة التي تدعو، بصورة واضحة ودقيقة، لقيام الدَّولة الإسلاميّة، عدا عن أنَّ مـوقـف الشّهيد الأخير تجاه قيام الثورة الإسلاميّة في إيران كان واضحاً بأنّه شعر بـأنَّ هناك حلماً شخصيّاً، إذا صحَّ التعبير بأنَّ هناك أحلاماً شخصيّة، قد تحقق من خلال إيجاد إطار إسلامي يمكّن للسيّد الشّهيد، أي يمكّن لفكر السّيّد الشّهيد، بأن يجد ميدانه الحيوي والملائم، ليغدو فكراً ميدانياً وليس فكراً نظريّاً؛ أي ليطبّق أطروحته الإسلاميّة، فهو إذاً لا شكَّ من دعاة قيام الكيان السّياسي الإسلامي الذي يحقّق لعمليّة التجدُّد الحضاري إطارها السّياسي.

المعروف أنَّ السَّيِّد الشَّهيد كتب في دستور الدَّولة الإسلاميّة كأنَّه كان يهيّئ لقيام هذه الدَّولة، أو يتوقّع قيامها؟

لا شكّ في ذلك، وهذا ما اقترحه على الثورة الإسلامية الإيرانية، وهذا الدستور هو إحدى الصيغ التي اقترحها على الجمهورية الإسلامية، على أنَّ موضوع قيام دولة إسلاميَّة، وإن كان هو الهدف الذي لا شكّ فيه لدى السَّيِّد، إلاَّ أنَّ هذا الموضوع هو سياسي، بمعنى أنَّ الشغل فيه مرَّة يكون في المجال النظري لإنجاز النظرية حول الدَّولة، ومرَّة يكون العمل فيه سياسيّاً عمليّاً. أنا أعتقد أنَّ السَّيِّد الشَّهيد اشتغل في الجانب النظري الحقيقي في هذا المجال، وبالتَّالي فإنَّ النِّظام السِّياسي في العراق لم يكن لينتظر لتنطلق حركة ميدانية في هذا الاتِّجاه. وأرى أنَّ هذه الإنجازات النظرية البالغة الأهمِّية للسيِّد الشَّهيد هي في محصَّلتها مشروع قيام دولة إسلاميَّة؛ الأمر الذي دفع النِّظام السِّياسي في العراق للتعامل مع السَّيِّد الشَّهيد الصَّدر بوصفه عدوّاً للنِّظام السِّياسي؛ حيث إنَّ جميع إنجازاته في هذا المجال تهدف إلى إنتاج نظام مختلف كلّ الاختلاف عمّا هو قائم ولا يزال قائماً حتَّى هذا اليوم.

تتحدَّثون دائماً عن ضرورة تلازم المعتقد مع الموقف لدى الإنسان، ألا ترون أنَّ السَّيِّد الشَّهيد، الذي استشهد في سبيل معتقداته، يمثِّل الأنموذج الأعلى لهذا الإنسان؟

لا أظنُّ أنَّه يوجد لدينا نماذج كثيرة في هذا المجال، وهذا الرَّجل حقيقة متميِّز، وأنا كنت أراه مشروع شهيد حتَّى قبل احتدام الصِّراع السِّياسي في العراق لشدَّة ما يتماهى في داخله الجانبان الفكري والعملي، النَّظري والمسلكي. هو يمثِّل هذا النَّوع من التَّطابق الكامل بين النَّظرية والسلوك على مستوى سلوكه الشخصي، لكنَّ هذا لا يعني أنَّ السَّيِّد الشَّهيد كان يعتقد أنَّ الفترة المناسبة للقيام بحركة سياسيّة كاملة هي تلك الفترة التي عاشها في الستِّينات، فهو كان يعمل على إنجاز القاعدة النظريّة للحركة السياسيّة أكثر ممَّا عمل في النشاط السياسي الميداني من دون أن ننفي حركته في هذا المجال، ومن دون أن ننفي مواقفه السياسيّة الشجاعة في هذا المجال، لكنَّني أعتقد أنَّ السَّيِّد الشَّهيد لم يعط الأولويَّة في عمله للحركة الميدانيّة بقدر ما أعطاها للعمل الفكريّ والنَّظري الذي يؤسّس لهذه الحركة الميدانيَّة التي

تحتـاج، بـالإضافـة إلى الأساس النظري المتين، وإلى الظروف المؤاتية أيضاً، ولا أدري إلى أيّ حدٍّ يمكن القول بأنَّ السَّيِّد الشَّهيد، في أواخر الستِّينات، أو في أواخر السَّبعينات، قد بـدأ، أو تمكَّن من البدء بتنظيم سياسي كامل للقيام بهذا الإنجاز. أنا أعتقد أنّـه لم يكـن قد أنجز هذا الأمر من دون أن أنفي أنَّه كان غاضباً وناقماً على النِّظام العراقي، داعياً إلى تغيير هذا النِّظام ومؤيِّداً لقوى التَّغيير لهذا النِّظام.

هل من كلمة أخيرة؟

الحقيقة، كلمتي في هذا المجال، هي الدَّعوة مجدَّداً لقراءة السَّيِّد الشَّهيد قراءة مسؤولة وهادفة تنطلق من كونه يشكّل مفصلاً حيويّاً من مفاصل السَّعي إلى التجدُّد الحضـاري الإسـلامي، وفي الوقت نفسه أدعو إلى تمثُّله بوصفه يمثِّل هذا المفصل، وأدعو أيضاً إلى طموح أكبر هو أن نبدأ من حيث انتهى السَّيِّد أيضاً إلى تطوير حركته الفكريـة، حـركتـه البنيويَّة الكاملة، وبالتَّالي تعميم هذا الأنموذج الذي يمثِّله السَّيِّد الشَّهيـد الصَّـدر علـى جميـع النُّخـب الإسلاميَّة، وهي تعمل على تحقيق مشروعها الفكري والسياسي في عالمنا المعاصر.

* * *

سمـاحـة العلاَّمـة الشيـخ حسن طراد هـو أحـد تـلامذة الشَّهيد الصَّدر(رض) المبـرّزين الـذين حضروا دروسه ومحاضراته، وتعاملوا معه، طوال سنوات، فعرفه عن قرب. إلتقيناه، وكان هذا الحوار:

كيف تقوِّمون، سماحتكم، صلتكم العلميَّة والروحيَّة بهذا العالم والمفكِّر الإسلامي الكبير؟

إنَّ صلتي بهذا العالم العظيم والمحقِّق الجليل والفيلسوف العملاق هي صلة تاريخيَّة عميقة الجذور، واسعة الآفـاق، بدأت منذ اليوم الأوَّل الذي قدِّر لي فيه أن أتـوفَّـق لأخـذ درس الأصـول، بمستـوى بحث السُّطوح العالية من الكفاية بجزئيها للمحقِّق الخراساني (قده)، والرَّسائل للشيخ الأنصاري (قده)، على يد أخيه العلامة الجليـل والمجتهـد الكبيـر سمـاحـة حجَّـة الإسـلام والمسلميـن السيِّـد إسمـاعيـل الصدر (قده). وكان ذلك أوَّل وصولي من لبنان إلى النجف الأشرف سنة ١٩٥٤م، بعد أن طويتُ رحلة المقدِّمات المعهودة في النَّحو والصَّرف والبلاغة ومنطق الحاشية

والشمسيّة والمعالم في الأصول والجزء الأول من مختصر الفصول، تمهيداً للشُّروع بدراسة الكفاية مع دراسة الشرائع، على يد أفاضل علماء لبنان في ذلك التاريخ.

وبعد الفراغ من دراسة الكتابين المذكورين (الكفاية والرَّسائل)، على يد العلاَّمة إسماعيل الصَّدر، بدأت بحضور بحث الخارج في الأصول على يده، واستمرَّ على الإعطاء والإفادة وطلابه الفضلاء على الأخذ والاستفادة، مدة غير قصيرة، وبعدها توقَّف عن ذلك لتلبية نداء الواجب المقدَّس الذي توجَّه نحوه، بطلب أهالي مدينة الكاظمية للانتقال إليها ليقوم بدور المعلِّم والمرشد المربِّي في تلك المدينة التاريخية المقدَّسة.

وعلى أثر ذلك، وبلا فاصل، بدأت بحضور بحث الخارج في الأصول على يد الشَّهيد الصَّدر (قده)، مع أخذ درسين آخرين في خارج الأصول والفقه على يد آية الله العظمى السيد الخوئي (قده). وهكذا بقيت ملازماً لدرس الشهيد مدَّة لا تقلُّ عن ثلاث عشرة سنة.

والذي جذبني إلى حضور بحثه العلمي هو ما عُرف به (قده) من عمق الفكر ودقَّة النظر ومحاولة إعطاء كلّ موضوع حقَّه بالبحث العميق والإحاطة المستوعبة. وهذا وذاك هو ما كنت راغباً فيه، وحريصاً عليه، منذ بدأتُ بدراسة المقدِّمات المعهودة والسطوح بمرحلتها الأولى، ثم السُّطوح بالمستوى العالي المتمثِّلة، بأبحاث الكفاية والرسائل في الأصول والمكاسب في الفقه؛ حيث كنتُ حريصاً على مطالعة الشروح وما تشتمل عليه غالباً الإشكالات العلميَّة الواردة، ولو ظاهراً، مع الإجابات المفيدة والحلول السَّديدة. وكان ذلك من أجل تحصيل مطالب الكتاب باتقان وإحاطة. وبقيت على ذلك مدَّة استفادتي العلمية من مدرسة الشهيد (قده) التي أخذت طابعاً متميِّزاً لفت الأنظار وبعث على التقدير والإكبار.

وبذلك يُعرف مدى صلتي العلمية بهذا المحقِّق الكبير والفيلسوف القدير وما استفدته منه خلال المدَّة المذكورة. وحيث إنَّ إشباع الجوعة الفكرية وإزالة الظمأ العقلي بالغذاء العلمي الوافي والشراب الثقافي المروي ينعكس إيجاباً على العلاقة الروحية؛ حيث تتعمَّق وتقوى بقدر قوَّة رابطة العقل والفكر الآخذ المستلهم بالعقل والفكر المعطي والمعلم.

أجـل، علـى ضـوء إدراك مدى التفاعل والتجاوب الحاصل بين عقل الشهيد الأستاذ المفيد وفكره وبين وعقل تلميذه المستفيد وفكره، وما يرتّب على ذلك من الانجذاب الروحي، يُعرف مدى عمق الصّلة الروحية التي صهرت روحيهما في بُوتقة الحب والإخـلاص والتقدير والإجلال، لتجعلهما بمنزلة الروح الواحدة الحالّة في جسميـن متقـابليـن، بحيث يصبح هذا الانصهار والوحدة الروحية المعنوية مصداقاً لصدر بيت الشعر القائل: «أنا من أهوى ومن أهوى أنا».

حبّذا لـو تفضّلتـم بـالحديث عـن مـوقـع الشّهيد الصّدر(قده) بين العلماء المراجع والمفكّرين الإسلاميين المعاصرين.

إنَّ الموقعيّة التي وصل إليها الشّهيد الصّدر(قده) بين المراجع والمفكرين بلغت المرتبة السـامية فـي ميـزان التقـديـر والاعتبار، لأنه (قده) تمتّع بنبوغ متألّق، وهمّة عالية، وعزيمة ماضية، ورغبة جامحة لا تعرف معها الملل، ولا يعترف بالصعوبات، بدليل أنه كان يملأ فراغ ست عشرة ساعة من الوقت مكبّاً على الإفادة بقلمه مؤلّفاً، ومنبره مدرّساً، ومدرسة منزله مربّياً، وعلى الاستفادة بالمطالعات الموسوعيّة المتنوّعة من أجل الإلمام والإحاطة بكل ما تحتاجه السّاحة الفكرية وعلى نطاق واسع؛ الأمر الذي مكّنه من إغناء المكتبة العربيّة والإسلاميّة بمؤلّفاته القيّمة المتنوّعة المعهودة.

كما زوّد الإسلام والمسلمين، بل والمجتمع العام، بعلماء أجلّاء، ومدرّسين فضـلاء، ومجـاهـديـن مضحّيـن فـي سبيـل القضيـة العادلـة التي جاهد من أجلها، واستشهد في سبيلها.

أجل، إنَّ مجموع هذه المزايا والخصوصيّات التي تجمّعت في شخصيته متأثراً بعامل الوراثة، فهو من أسـرة علميـة قيـل في حقها: لا يوجد فيها عالم من علمائها الأجلّاء إلاّ وهو مرجع عام يقود الأمّة، أو مجتهـد مجاهد في سبيل نصرة الحق في مختلـف المجـالات. وإذا أضيـف إلـى عـامـل الوراثة الفاعلة عامل التربية الواعية الموجهـة، فذلك نور إلى نور. وحيث كان محقّقاً ومحلّقاً في جميع العلوم والفنون العلمية المعهودة، والعصرية المنشودة، فقد ملك إعجاب جميع الطبقات والفئات وتقديرهـا، فـالفقهـاء يقدّرونه لعمقه الفقهي، والأصوليون لدقّته وإحاطته الأصولية،

والفلاسفة لنضج فلسفته، ورجال الاقتصاد لبلوغه قمة النجاح في اقتصاده، وهكذا وعلى مثلها فقس ما سواها.

كيف تقوِّمون منهج الشَّهيد الصَّدر في البحث الفقهي والأصولي؟ وما الذي يمتاز به هذا المنهج من خصائص؟

قد عُرف منهجه، في هذين البحثين، ممَّا أشرت إليه خلال الإجابة عن السؤالين السابقين. وللتفصيل أقول: لقد تميَّز في ذلك، وفي سائر العلوم التي كتب فيها، أو درسها، بعمق النظر ودقة الفكر، ليبرز البحث العلمي بأسلوب عميق ومستوعب لما يناسب أن يذكر فيه من الخصوصيات الدقيقة. كما تميَّز أيضاً بمحاولة التجديد في أيّ بحث من الأبحاث التي تطرَّق لها تدريساً أو تأليفاً. وبرز ذلك بأسلوب العرض المفصّل والترتيب الفني الذي راعاه بين موضوعات البحث مع اختيار بعض المصطلحات العصريَّة التي تلقي الضوء على المضمون المقصود بيانه للقارئ والمجتمع؛ وذلك مثل اصطلاح «العناصر المشتركة» الذي أطلقه على القواعد الأصوليَّة التي يمكن الاستفادة منها في كل باب من أبواب الفقه. وأكَّد الاصطلاح المذكور بإطلاق عنوان: «منطق الفقه» على علم الأصول بالوجه المذكور نفسه، لإطلاق اصطلاح العناصر المشتركة على القواعد الأصوليّة، وهو تطبيق قواعده والاستفادة منها في كل باب من الأبواب الفقهية، كما يستفاد من علم المنطق بوجهٍ عامٍ في جميع العلوم والفنون.

ويتَّضح ما ذكرتُه للإجابة على هذا السؤال الثالث بمطالعة حلقاته الأصوليَّة؛ حيث تميَّزت من غيرها من كتب الأصول بالخصوصيَّات المشار إليها، مع تحرره من الأسلوب التقليدي المعهود المتَّبع من جهة ترتيب الأبحاث والموضوعات، ومن حيث الأسلوب البياني الدارج لدى الكثيرين.

ما هي أبرز آراء الشَّهيد الصَّدر الفقهية والأصولية التي تميَّز بها، أو أضاف فيها جديداً إلى نظريات من سبقه من الفقهاء والأصوليين؟

إنَّ الآراء الفقهيَّة والأصوليَّة التي تميَّز بها الشهيد (قده)، من غيره من الفقهاء والأصوليين، كثيرة بحكم رغبته في التجديد ودقة نظره التي توحي له غالباً بالآراء

الجديدة المفيدة، وسأقتصر على ذكر مثالين من آرائه الجديدة في علم الأصول التي خالف فيها المشهور:

الأول: اعتماده، في حجّية الإجماع، على نظريّة حساب الاحتمالات التي تحرَّر بها من عامل الكم الذي يُفهم اعتباره من كلمات الكثيرين المفسِّرين للإجماع، وقد استطاع ببركة تطبيقه النظرية المذكورة أن يتحلَّل من هذا العامل ويرى أن لا موضوعية له، ويرى أنَّ الميزان في حجيته هو كلّ ما تؤدي ملاحظته إلى حصول العلم أو الاطمئنان الملحق به بمطابقة مضمون الإجماع للواقع وأنَّ الحكم الذي قام عليه صادر من الشَّارع.

والمثال الثاني: إنكارُه للبراءة العقلية المعتمدة على نظرية قبح العقاب بلا بيان. وقد أخذ المشهور بهذه النظريّة، وبنى عليها البراءة العقلية في كل مورد لا يوجد فيه بيان من قبل الشَّارع على الحكم الشرعي. ولا يخفى أن البراءة العقلية إنما يُحتاج إليها في المورد الذي لا تجري فيه البراءة الشرعيّة المستفادة من الكتاب الكريم، مثل قوله تعالى: ﴿وما كنَّا معذِّبين حتى نبعث رسولاً﴾، أو من السنَّة المطهَّرة، وأوضح مصاديقها حديث الرفع المشهور؛ وذلك لأنه بعد صدور المؤمن الشرعي من العقاب لا يبقى هناك شك واحتمال، محصوله حتى يحتاجَ إلى ما ينفيه. وبالاعتبار المذكور تكون البراءة الشرعيَّة حاكمة على البراءة العقلية لرفعها لموضوعها، وهو الشك واحتمال العقاب ـ تعبُّداً.

وحاصل الوجه الذي اعتمده الشهيد لإنكاره البراءة العقليّة، رغم ذهاب المشهور إليها وعملهم بها، هو أنَّ تطبيق قاعدة قبح العقاب بلا بيان إنَّما يصحُّ بالنسبة إلى المولى العرفي باعتبار أنَّ حقَّ الطاعة الثابت له على عبده وبموجبه وجبت عليه تأديته، وحرمت مخالفته، إنما ثبت له عليه ببناء العقلاء وجريان سيرتهم على ثبوت هذا الحق للمولى على عبده. وبعد التأمُّل وملاحظة أنَّ العقلاء لا يعطون للمولى هذا الحق إلا في المورد الذي يحصل للعبد العلم أو الاطمئنان ـ بتوجيه التكليف إليه من قبل المولى وفي ما عداه من الموارد التي لا يحصل له فيها إلا الظن أو الشك بتوجه هذا التكليف نحوه ـ فلا يحكمون بثبوت حق الطاعة له على عبده لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وأمّا المولى الحقيقيّ، وهو الله سبحانه المالك لكلّ كيان العبد المادي والمعنوي، فلا مجال لتطبيق القاعدة العقلية المذكورة بالنسبة إليه؛ وذلك لأنّ حق الطاعة الثابت له على عبده بحكم العقل السليم والعقلاء الحكماء، لا يختصُّ ثبوته له عليه بخصوص مورد العلم، بل يشمل حتى مورد الظّن والشك؛ لأن الله سبحانه مالك لكل طاقاته المادية والمعنوية، ولا يجوز له أن يصرف أو يتصرف بها في أيّ مورد من الموارد بالفعل والإقدام أو الترك والاحجام إلاّ مع إقران رضا المولى بذلك ـ وحيث لا يحرز رضاه بالترك في مورد الشبهة الوجوبية ولا بالفعل في مورد الشبهة التحريمية، فلا بدَّ له من الاحتياط بفعل جميع الأفراد والأطراف في مورد الشبهة الأولى، وبتركها في مورد الثانية لأن ذلك هو الذي يحرز رضا المولى به من دون سواه من التصرُّفات كما هو واضح.

ما هي أبرز جهود الشهيد الصدر وإسهاماته الفكرية في حقول المعرفة الإسلامية الأخرى التي كتب فيها غير الفقه والأصول؟

إن جهود الشَّهيد الصَّدر وإسهاماته المشكورة التي قدَّمها في حقول المعرفة الإسلامية، غير الفقه والأصول، كثيرة ومشهورة أبرزها كتب «فلسفتنا» و «اقتصادنا» و «الأسس المنطقية للاستقراء» و «المدرسة القرآنية» و «التفسير الموضوعي للقرآن الكريم»، وهو مجموع محاضرات ألقاها على الحشد الغفير من طلابه وبقية أحبابه في النجف الأشرف قبل شهادته.

كيف تقوِّمون حركة الشَّهيد الصَّدر الجهادية من أجل رفعة الإسلام وتحكيم الشريعة الإسلامية في الحياة في مختلف مجالاتها؟

إنَّ حركة الشَّهيد الجهادية من أجل تحقيق الهدف المذكور، وهو هدف الأنبياء والأئمة السادة النجباء والمصلحين العظماء في التاريخ، كانت حركة رائدة وقائدة قام بها منذ أحسَّ بضرورة العمل الإسلامي الموضح لأهداف الإسلام، والمزيل لجميع العقبات التي تعترض سبيل انتصاره وانتشاره، وقد أعدَّ لاضطلاعه بهذا الدور الرسالي عُدَّته اللازمة؛ حيث وسع دائرة ثقافته العصريَّة الرساليَّة، وذلك باطّلاعه على أهمّ العلوم العصرية المتنوعة ليخاطب الجيل المعاصر بلغته المفهومة لديه

والمؤثرة على سير تفكيره، ليتحوّل من خط الانحراف الفكري والعملي إلى نهج الإسلام القويم وصراطه المستقيم.

وتأتي مؤلّفاته الفكرية الرائعة والرّائدة، وخصوصاً «فلسفتنا» و «اقتصادنا» و «الأسس المنطقية للاستقراء»، لتكون الشاهد الحي المعبّر عن سعة دائرة معارفه ومدى تأثيرها على الفكر المعاصر؛ الأمر الذي ساعده على بناء قاعدة شعبية واسعة أكثر أفرادها من الشباب الطليعي المثقّف.

ولا تزال صورة مجلسه اليومي الذي كان يستقبل فيه، يومياً، الوافدين لزيارته على اختلاف طبقاتهم ومستوياتهم، ماثلةً في ذهني تبعث في العقل النور، وفي النفس الإعجاب والتقدير بما كان يجيب به عن أسئلتهم مع تنوّعها وعمق الكثير منها، وبهذا وذاك كان بجدارة واستحقاق مرجع العصر وقائد الأمّة العامة في طريق الرّسالة الخالدة والمنطلق بها نحو أهدافها السامية وخصوصاً جيل الشباب منها؛ حيث شغفوا به حبّاً وتفاعلوا مع دعوته الواعية الرائدة المحركة للعودة إلى الإسلام من جديد، لتدرك به كل ما تصبو إليه وترغب فيه من الأهداف الرسالية التي تنعش الإنسان فرداً ومجتمعاً، مادياً ومعنوياً، دنيوياً وأخروياً، وليس غريباً أن يكون كذلك ما دام مشرعاً من قبل رب العالمين الذي بعث به سيد المرسلين ليكون رحمة للعالمين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

* * *

والتقينا المفكّر الإسلامي، **الأستاذ الدكتور حسن حنفي**، وكان هذا الحوار:

حبذا لو تفضّلتم بالحديث عن موقع الشّهيد الصّدر بين المفكّرين الإسلاميّين المعاصرين؟

الحقيقة أنّ الشّهيد السيّد محمّد باقر الصّدر يُعَدّ من أهمّ المجدّدين الإسلاميين في الفكر الإسلاميّ الحديث، له وعيٌ شديدٌ بالتراث القديم، وبأهمّ نقاط إبداعه، وبخاصّةٍ علم أُصول الفقه، والمنطق، ومناهج البحث. وهذا جانبٌ مهمٌّ؛ لأن الذي غلب على الفكر الإسلامي حتى الآن هو: إمّا العلوم النقليّة من تفسير مثل تفسير المنار الخ... أو العلوم العقديّة مثل الردّ على الدّهريين للأفغاني، لكن لم يأت أحد من المفكّرين لكي يذهب إلى مظانّ التجديد في الفكر الإسلامي، مظانّه الأولى مثل

أُصـول الفقـه ومناهج البحث: كان لديه ـ أي السيِّد الصَّدر ـ وعي شديد في التَّمايز بيننا وبين الغرب، فقد رأى أنَّ الحضارة الإسلاميَّة لها مسارها ولها علومها التي قد تتفق مع المسار الغربي أو قد تختلفُ معه، وعبَّر عن ذلك في معظم عناوينه: «اقتصادنا» و «فلسفتنا»، حتى يُعطي الإحساس بالهويَّة المستقلّة عن المسار الغربيّ، وأخيراً لم يكن مُجرَّد عالمٍ بالتراث القديم أو ناقدٍ للتراث الغربي، ولكنه كان ملتزماً، يحمل هموم الأوطان، وكان يناضل، وهو أنموذج المفكر العالم المتميِّز، القادر على الممارسات العمليَّة.

أصدر الشَّهيد الصَّدر كتابه «اقتصادنا» بجزئيه ما بين عامي ١٩٥٩ و١٩٦١، كيف تقوّمون جهوده العلمية في هذا الكتاب؟ وهل لا يزال يتمتع بقيمة كبيرة في نظركم؟

يعدّ هذا الكتاب من أهمّ المحاولات التي وجدت في الفكر الاقتصادي الإسلامي قبل ما يُسمَّى البنوك اللاربويَّة والبنوك الإسلاميَّة وقبل أن يتحوَّل بعضها، وينهار بعضها الآخر في شركات توظيف الأموال. في رأيي أنَّ الإسلام نظام حياة، وأهمّ دعامة لنظام الحياة هو العامل الاقتصاديّ، فتصدَّى الصَّدر لهذه القضيَّة، وتكلّم ليس فقط عن الرِّبا باعتباره من المحرَّمات، ولكنَّه استطاع أن يصوغ النظريَّة الاقتصاديَّة نظريَّة علميَّة محكمة، لماذا الربا؟ لأنَّ في الاقتصاد: المال لا يولّد المال، ولكنَّ المال هو أداة لتوفير عمل، أداة للإنتاج، أداة للاستثمار، وبالتالي حاول أن يُعيد تأويل الرِّبا، فحاول أن يُدخله في النظريَّة الاقتصاديَّة العامة، النظريَّة الملكيَّة، وإلى أيِّ حدٍّ توجد في الإسلام ملكيَّة؟ وهل هي ملكيَّة خاصَّة أو ملكيَّة عامة، وهل هي ملكيَّة مستغلَّة أو ليست مستغلّة، وفي النهاية ككثيرٍ من المفكّرين المعاصرين أدرك أنَّ المال والملكيَّة في الإسلام، هي وظيفة اجتماعيَّة، وأنَّ المسلم له حقّ الانتفاع وحق الاستثمار وحقّ التصرُّف، ولكن ليس له حقّ الاحتكار ولا حقّ الاستغلال ولا حقّ الاكتناز. . . وكذلك حاول ما تعلّمناه جميعاً من أنَّ الإسلام له نظريَّة لا هي اشتراكيَّة مغالية كما هو الحال في الاشتراكيَّة العلميَّة، التي يُمنع فيها الفرد من المبادرات، وطبعاً ليست الرأسماليَّة التي تقوم على الربح والاستغلال، فحاول أن يقيم ما يسمَّى بالنظريَّة الثالثة التي تقال الآن في الغرب بعد انهيار المعسكر الاشتراكي، ومفادها أنَّ الإسلام يؤمن بأنَّ هناك قطاعاتٍ لا يُمكن أن تكون موضوعاً

للملكيّة الفرديّة استشهاداً بالحديث الشهير: إنَّ النَّاس شُركاء في ثلاثة: الماء والكلأ والنَّار. ومن ثم فقطاعات الزّراعة والصّناعة والكهرباء والمياه، هذه القطاعات العامة، تكون في إطارٍ من الملكيّة العامّة حتّى لا يقوم أحدٌ باستغلالها. أمّا في ما يتعلق بالتجارة الصَّغيرة، وفي ما يتعلّق بالمبادرات في الخدمات، وفي ما يتعلق بنقل التجارة من هنا وهناك أو الصّناعات الحرفيّة الصَّغيرة، فهذه يمكن أن تكون في ملكيّة الأفراد. ومن ثم إنَّ «اقتصادنا» هو دخولٌ في أهم عامل من عوامل التنمية الاجتماعيّة وإقامة الدّول، وهو الاقتصاد، مبيّناً للنَّاس أنَّ التَّجديد لا يكون فقط في تصوّر النبوّة ولا في تصوُّر الإيمان والعمل والمعاد، ولكن في المكوّنات والمدعّمات الرئيسيّة لبناء الدّول.

ما هي رؤيتكم للإمام محمَّد باقر الصَّدر الفيلسوف، وما هي أبرز آرائه ومؤلَّفاته الفلسفية التي لفتت انتباهكم؟

ما قاله في «فلسفتنا» هو، في الحقيقة، يجمع بين الرُّؤى المثاليّة والتّأكيد على أهميّة العالم الطَّبيعي الاجتماعي، الوجود مع الآخرين. وفي الوقت نفسه، يُؤكِّد متطلّبات الروح وأيضاً لا يغفل متطلّبات البدن، ومن ثمَّ يجمع بين الرؤية الغربيّة التي غلبت عليها الماديّة والرؤية المغالية في التصوّف التي غلبت عليها النزعات الروحيّة، فهو يجمع بين الاثنتين، بالإضافة إلى أنه ناقد للاتجاهات المثاليّة الغربيّة وكيف أنّها لم تُؤثّر في حياة الغرب، فظلَّ الغرب ماديّاً. كما ينقد اتجاهات الماديّة الغربيّة وكيف أنّها تتصوَّر المادة باعتبارها عالماً مُغلقاً بذاته وكأن ليس لها خالق الخ... ومن ثمَّ في هذا الكتاب المهمّ «فلسفتنا» يُحاول محمَّد باقر الصَّدر أن يُعطي المسلمين هذا الاطمئنان النظريّ وهذا الملاء الايديولوجي الذي نشعر جميعاً أنّنا ما زلنا في حاجةٍ إليه.

كيف تقوّمون حركة الشهيد الصَّدر الجهادية من أجل رفعة الإسلام وتحكيم الشّريعة الإسلاميّة في الحياة في مختلف مجالاتها؟

وُجد الإمام الشَّهيد محمَّد باقر الصَّدر في العراق؛ الأمر الذي حتَّم عليه ظرفاً خاصّاً. بالرُّغم من اعتزازنا بالعراق، وبالرُّغم من رفضنا للحصار الأمريكي للعراق، وبالرغم من دفاعنا عن أطفال العراق ونساء العراق وشعب العراق ضدَّ هذا الظلم، إلاَّ أنَّ نظم الحكم في العراق تميَّزت بأنّها لا تعطي عنايةً كافية للمقهورين، ربّما

ينقصها الكثير من التعدّدية السياسيّة، ربّما أنّ الأخوة الشيعة في العراق يشعرون بأنهم مهمّشون في الحياة العامة، وبالتالي استطاع الإمام الشّهيد محمّد باقر الصّدر أن يتحوّل من مجدّدٍ فكريٍّ يُفَسِّر القرآن تفسيراً موضوعيّاً إلى عالم يأخذ هذه الموضوعات الرئيسيّة في الإنسان والطبيعة وفي العمل وفي الجهاد والكفاح ويطبّقها عمليّاً في ظروف العراق. وقد استطاع أن يمدّ الشّيعة بالعراق بفكرٍ متجدّد؛ لأنّ الحوزات العلميّة في النجف كان يغلب عليها الطّابع التقليدي، وبالتّالي فأن يحوّل شيعة العراق إلى جموعٍ واعيةٍ بالقضايا الرئيسيّة في البلاد، هذا إنجاز ضخم، ثمّ إنّه كان أيضاً ممثّلاً للمعارضة السياسيّة لنظم القهر التي تعمّ العالم العربي والإسلامي، استطاع أن يُجنّد الجماهير وأن يحظى بتقدير الناس، وأن يفرض احترام النّاس له من كلّ الفرقاء. كان وطنيّاً، تهمُّه أمور المواطنين جميعهم، ومن ثمّ كان يمكن أن يكون بؤرة للحياة السياسيّة الوطنيّة في العراق.

يُعدّ الإمام الشّهيد محمّد باقر الصّدر مؤسّس العلوم الإسلاميّة الإنسانيّة الحديثة، ما رأيك؟

استطاع الصّدر أن يدخل في مضامين العلوم الاجتماعيّة الإنسانيّة كالاقتصاد والسّياسة والاجتماع والتاريخ ومن ثم فهو له دورٌ مهمٌّ، لا أقول في «أسلمة العلوم» كما هو موجودٌ حالياً، أي أن نأخذ إنتاج الحضارة الغربيّة ونسلّط عليه بعض الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة، ولكن كان يُبدع في العلوم الاجتماعيّة الإنسانيّة، وفي ذهني: الإنسان وكرامة الإنسان وعلاقة الإنسان بالمجتمع وعلاقة الإنسان بالدولة، أي أنّه استطاع أن يعطينا رؤية إسلاميّة إنسانيّة حديثة تحمي المسلمين من الوقوع في النقيضين: إمّا العودة إلى الفقه القديم أو الارتماء في أحضان الغرب والايديولوجيّات السياسيّة، من ليبراليّة واشتراكيّة وقوميّة غربيّة، واستطاع أن يعطي العالم الإسلامي فكراً جديداً، ويشبع تطلّعاته نحو العدالة الاجتماعيّة ونحو الحريّة ونحو الوحدة، وفي الوقت نفسه من منظور إسلامي، ويتمثّل جهده الرئيسيّ في التفسير الموضوعي في القرآن الكريم، هذا إنجاز ضخم، تعوّدنا جميعاً على أنّ المفسّرين يبدأون من سورة الفاتحة حتّى سورة النّاس، هو لا، جمّع كلّ الآيات حول الطّبيعة، حول الوحي، حول النبوة، حول المجتمع، حول الاقتصاد، حول

المال. . . حتى يُساهم في خلق ايديولوجيّة إسلاميّة؛ لأنَّ القرآن الكريم الموضوعات فيه متفرّقة، فحاول أن يجمعها. والقضيّة الثّانية هي محاولة تجديد علم أصول الفقه ونقده لمدرسة الإخباريين، أي المدرسة النقليّة في علم أصول الفقه، والاعتماد على دليل العقل في المصالح العامة. وبحوثه عن الدليل اللفظي في أُصول الفقه بيّن أنَّ اللّغة ما هي إلاّ أداة، ولكن اللغة تشير إلى عالم الأشياء في العالم الطبيعي. وليت أحباءه وتلاميذه يستأنفون تجديد المنطق الإسلامي (علم أصول الفقه) وفي الوقت نفسه يستأنفون التفسير الموضوعي للقرآن الكريم.

كيف تقوّمون كتاب الشّهيد الصّدر «الأسس المنطقية للاستقراء» وما هي أبرز معالم النظريّة المنطقيّة ونتائجها الفلسفية فيه؟

الغرب كان، ولا يزال حتَّى الآن، يزهو بأنَّه مكتشف العلم، وأنَّه الذي وضع المنطق التجريبي، وأنه هو الذي نقد المنطق الأرسطي الشكلي، وأن «فرنسيس بيكون»، في المنطق الجديد أو الآلة الجديدة، وجون ستيوارت ميل هما اللذان استطاعا أن يُؤسّسا المنطق التجريبي الحديث وأنّهما وراء النهضة العلميّة. ولكن الذي يفكر في المنطق التجريبي، وهو المنطق الذي يبدأ بالافتراض، ثمَّ بالملاحظة، ثمَّ بالتحقّق من الفروض للانتهاء إلى القانون العلمي يجد أنه ما زال منطقاً منقوصاً؛ لأنَّ الاستقراء، أي استقراء الجزئيّات للوصول إلى الكليّات، لن يكون تاماً. فالعالم لا يستطيع أن يجرّب على كلِّ الوقائع، فهذا ما لا حُدود له به، والافتراض الذي يقوم على الملاحظة، هو افتراض من طبيعة العقل والتحقُّق من صدق الافتراض قد يطول وقد يقصر، وهذه الافتراضات تتغيّر من جيلٍ إلى جيلٍ، ومن فترةٍ إلى فترةٍ، لذلك رأى الإمام الشهيد محمد باقر الصدر أنَّه لا يمكن للاستقراء إلاَّ أن يكون له أساس آخر غير استقرائي سمَّاه الأسس المنطقيَّة، أي أنَّ العقل بأوّلياته، وبديهيَّاته، وطبيعته، وأنَّ الوحي في النهاية هو منطق للعقل، يعني أنَّ الاستقراء الصرف التجريبيّ إن لم يقم على أُسسٍ نظريَّة معياريَّة فلن يستطيع أن يصل بالتالي إلى حكم يقيني، وكان الإمام الشهيد يعتمد في ذلك على كثيرٍ ممَّا كتبه الفقهاء والأُصوليون، يعني الشاطبي في الموافقات تكلّم عن الاستقراء المعنوي، أي أنَّ القياس الشرعي يقوم على استقراء الجزئيَّات لكي نصل إلى الكليّات؛ وهو علم القواعد الفقهيَّة مثل:

«لا ضرر ولا ضرار» و «الضروريّات تبيح المحظورات» و «دفع المضار مقدَّم على جلب المصالح». . . هذا من استقراء أحكام الشريعة الجزئيّة، ومن ثم فإنَّ استقراء أحكام الشريعة الجزئيّة لا يُؤدّي بالضرورة إلى حكم كلي إن لم يكن هناك حكم كلي سابق يستطيع أن يُنير الجزئيّات وأن يجمع الجزئيّات، وهذا يعني أنَّ الإمام محمد باقر الصدر يحاول، هنا، الجمع بين الاستنباط والاستقراء في منهج متكامل لا يضحّي بالجزء من أجل الكل، كما هو الحال في الاستنباط، ولا يضحّي بالكل من أجل الجزء، كما هو الحال في الاستقراء العلمي الغربي كما بيَّنه جون ستيوارت ميل.

هل من دور لكتابات السيِّد الشهيد في ما يُسمَّى «التقريب بين المذاهب»، أو في بلورة رؤية إسلاميّة شاملة غير مذهبيّة؟

ليس مهمَّة الشَّهيد الصَّدر التَّقريب بين المذاهب هذه مهمة فقهاء عاديِّين، لكنَّه يريد أن يبيِّن إلى أيِّ حدّ يستطيع الفكر الإسلامي أن يُبدع من جديد، في علوم جديدة، كيف يستطيع أن يجدِّد العلوم الإسلاميّة القديمة آخذاً بعين الاعتبار تحدِّيات العصر، لم ينشغل هو بالسُّنة ولا بالشيعة ولا بالتقريب بين المذاهب الفقهيّة، ولكن بالعودة إلى الواقع والعودة إلى حياة الناس والعودة إلى مصالح الناس والعودة إلى المصالح العامة، أي العودة إلى الميادين التي يتحقَّق فيها الإسلام، وهذه الميادين هي الكفيلة بأن تصهر هذه المذاهب وهذه التيَّارات عن طريق منطق التعارض والتّراجيح، كيف يستطيع الإنسان أن يُرجِّح مذهباً على مذهب بناءً على المصالح العامة واحتياجات الواقع. هو لم يبدأ من الكتاب، لم يبدأ من الفقه، ولكنه بدأ من المصلحة، لذلك كثيراً ما يشير في دروس علم الأصول إلى أهمية المعلم وإلى أهمية تجديد علم الأصول، وبالتالي في المصالح العامة التي هي أساس التَّشريع تتوحَّد المذاهب.

كيف نتواصل مع مدرسة الشَّهيد محمَّد باقر الصَّدر الفكريَّة؟ وكيف نستطيع تنمية معالمها؟

ظروف العراق الآن صعبة، فالعراق محاصر، والنَّجف ينالها من الحصار الكثير، ربَّما في قم يعرفون محمد باقر الصَّدر جيّداً، وربَّما يعرفونه، أيضاً، في الدوائر الإسلاميَّة الغربيَّة، كنت في لندن في الصيف الماضي، وألقيتُ ورقةً عن

أصـول الفقـه عند محمد باقر الصَّدر في ندوةٍ كبيرة عن علماء النجف الأشرف، عن دور المـدن العـراقيـة. . . فـي الـدوائـر الإسلاميَّة الغربيَّة وفي الحوزات العلميَّة في إيران، في قم، وربّما لو تمَّ التعاون أكثر بين العلماء العرب والعلماء في إيران، ولو تمَّ إنشاء منـابـر واحـدة لتجـديـد العلـوم القديمة، ومنها علم أصول الفقه وعلوم التفسير، وأن يحدث تآلف وتفاعل بين العلماء العرب والعلماء في إيران، وأن يُفكَّ العراق عن عزلته بحيث تتحوَّل النَّجف الأشرف إلى مُلتقى كثير من العلماء من جميع التيَّارات، ربَّما لو توفَّرت الظُّروف لتمَّ التَّواصل والنّمو. . . هنا الظروف نفسها التي دفعت إلى خروج محمد باقر الصدر، تدفع إلى خروج أحفادٍ له.

كلمة أخيرة

البدايات، عند الإمام الشَّهيد محمد باقر الصَّدر، بدايات جيّدة، وضع يده على مظـانّ الاجتهـاد والإبداع في الثقافة الإسلاميَّة، استطاع أن يحدِّد موقفنا الحضاري تماماً في هذا الحوار والجدل بين الإنسان والآخر من دون الوقوع في الانغلاق على الذات، والقول: إنّ ما لدينا أفضل ما في العالم، وأنَّ السَّلف خير من الخلف، ومن دون الانفتـاح الـذي يصل إلى حدِّ التبعيَّة، والنقل عن الغرب. عرف الغرب جيّداً، عرف الفلسفات الغـربيَّـة جيّداً، واطّلع عليها، لكنَّه أخذ منها موقفاً نقديّاً، فإذاً أهم إنجاز للإمام الشَّهيـد محمـد بـاقـر الصَّدر هو الرغبة في التجديد والرغبة في تجاوز القدماء من دون الوقوع في حبائل المحدثين، ولم يتحوّل من نقل القدماء إلى نقل المحدثين، ولكنّه حاول الخروج على مناهج النقل، وفي الحوزة العلميَّة التي لا يزال يغلب عليها الحفظ والتكرار والإعجاب بالقدماء استطاع بممارسة السّلاح النقدي وسلاح العقل والمعرفة الواسعة أن يبيّن أنَّ الإسلام في العصر الحديث قد تكون له صياغـة مختلفـة تماماً عمَّـا ورثنـاه من القدماء، والإسلام ما زال في طوره الأوَّل. للأسـف تـلاميـذ محمد باقر الصَّدر قلَّة، المدرسة لم تستمر، ربَّما ظروف العراق تعقَّـدت أكثـر، ربّما ظروف الحوزة العلميَّة، ربَّما مزيد من الضَّغط على الأخوة في النَّجـف الأشـرف جعل هذه المحاولة التي بدأها محمد باقرالصَّدر مرتبطة بشخصه وباسمه وبدوره من دون أن يكون له تلاميذ.

* * *

وتحدَّث المفكِّر الجزائري **الأستاذ الدكتور محمَّد البشير الهاشمي مُغلي** عن الإمام الشَّهيد السَّيِّد محمَّد باقر الصَّدر (رض)، فوصفه بـ «**ذلك الطَّود الذَّهبي الأشمّ**»، ورأى أن منهجه الفكري هو «**باقريَّة خارقة للحدود**». وتناول، في حديثه، غير مسألة، ما يمثِّل إجابةً عن عدد من الأسئلة يطرحها موقع الشَّهيد الصَّدر ودوره في الحركة الفكريَّة والجهاديَّة الإسلاميَّة...

كيف يرى ابن الجزائر إلى السَّيِّد محمَّد باقر الصَّدر(رض) وإنجازاته؟

ماذا عسى ابن الجزائر، في عصر مدلهمّات الفتن وهي تنهمر كقطع اللّيل البهيم، أن ينبس في مهيب حضرة أستاذيّة مرموقة تعطّرت بشهادة الفتح مغنماً، إلاّ أن يأسره الوجوم من هيبة عملاق العصر، أو تستبدّ به الرّبكة من وقار فخر علماء الإسلام، جهبذ المجدّدين، وكبير العارفين، صدر الفقهاء الورعين، وباقر علوم الدِّين والدّنيا:

بالفقه، بالعلم، بالأخلاق كان له   مناقب غطّت الآفاق.. بالكرم[١]

ولله درّ القائل فيه أيضاً:

يا باقراً لعلوم الدّين، يا جبلاً   من الصّمود وطوداً في رُبى القمم
يا واهباً لحمى الإسلام مهجته   وصادعاً بسنا التّوحيد والقيم
يا فلتةً من نسيج الدّهر ما وجدت   لها مثيلاً دنا الماضين في القدم[٢]

ماذا عسى حفيد الأمير عبد القادر وتلميذ المدرسة الباديسية[٣] إلاّ أن يبيِّن عن قصوره في الوفاء بعرفان الجميل لهذا الطّود العظيم الذي كان تراثه الفكريّ بعامّة والعلميّ بخاصّة، للأمّة الإسلامية جمعاء، وللجزائر على الأخصّ، في مرحلة ما بعد الاستقلال، ولمّا تلتئم فيها جراحها الجهاديّة ضد الاستعمار الفرنسي الغاشم؛ وما عتَّمت أن طفقت تحمرّ بعض ساحاتها الجامعيّة، وكاد «الاستعمار» يصبغ مدارجها، وهي لا تملك تاريخيّاً، كجاراتها، القرويّين والزّيتونة والأزهر الشّريف، منارة إشعاع فقهي بعدُ، كان تراث الصّدر ذاك بمثابة القلاع المحصّنة والدّروع الواقية من جارف التيّارات الحمراء التي هبّت ريحها السّموم من المعسكرات الشّرقية في حمأة تباريها في إنشاء أنظمة اجتماعية ودول نمطيّة مؤدلجة[٤] على أنقاض الرّأسماليات المتعفّنة والطّبقات المتكلّسة.

أجل! في تلك الحقبة العصيبة التي سادت فيها الصّراعات الفكريّة في العالم، وكانت بلادي تائهة في مفترق الطّرق السّياسيّة والإيديولوجيّة، وإن كانت قلوب عبّادها عامرة بإيمان فوّار، إلاّ أنّها كانت تتلمّس طريقها بفعل مبثوث ضبابيات الإنتلجنسيا[٥] التّغريبيّة إلى هويّتها وإنيّتها وأصالتها.

ومن عجبٍ أنّها لم تلبث أن وضعت أسلحتها التي كانت تشهرها في وجه المحتلّ الغاصب المعتدي الذي رام استلابها منها وانسلاخها عنها، حتّى همّت أمّية عاتية تضرب أطنابها على أذهان نزر من المثقّفين التّنويريين الجدد، بما لم ينالوا، فصمّوا وعموا عن روح الدّين ونظامه، وشموليّة عقيدته، وشريعته السّماوية ومنهاجه.

ما دور الشهيد الصَّدر في مسار الحركة الفكريّة المعاصرة؟

لا مرية في أنّه، رحمه الله تعالى، كان بحقّ المنقذ من بهارج «رأس المال»[٦] وسفسطائيات «المادّية الجدلية»[٧] وبلسماً واقياً من زخارف العناوين الوصوليّة التّافهة، أو التلفيقات المغالطة بالمواكبات الانتهازيّة الظرفيّة من قبيل مزاعم «الاشتراكيّة الإسلاميّة!» و «أبي ذرّ الاشتراكي» و «الاشتراكيّون أنت إمامهم!؟».

فكانت سفينة «فلسفتنا»[٨] منجاة بقواربها المنهجيّة والتّحليليّة والفكريّة والمنطقيّة من تلك المآزق. ومتقاة من تلك التّناقضات والمراوغات الدّخيلة. كذلك كان رُسُوّ «اقتصادنا»[٩] خير مسعفٍ من الارتطامات العنيفة بمشاريع الأنظمة الشّرقيّة والغربيّة المتهاطلة؛ حيث مرفأ النّظرية الإسلامية الشافية المتكاملة و «عبّارات» الاجتهادات اللّبيبة في «منطقة الفراغ». ثمَّ أضحى الأمل معقوداً بعد ذلك على نجدة هندسة معمار المجتمعات المسلمة التّنظيمي بتصوّرات أصيلة من وحي شرعة الاجتماع الإسلامي تكون مطهّرة من رواسب الجاهليّات البالية والحديثة، والمزمع إعدادها في مشروع «مجتمعنا»[١٠] ليتمّ بذلك بناء الصّرح الإسلاميّ المتكامل في حياة الأمّة المعاصرة كلّها. وإن تجسّدت بعض لبناته في الأطروحة المتميّزة لـ «البنك اللاّربويّ في الإسلام»[١١] تعويضاً عن الرّبا، باعتباره أخطر مقوّض لأركان المجتمع وأجلب للخراب والإفلاس والمظالم من شتّى المفسدات الأخرى.

إنّها لعمري كتب علميّة نفيسة لا تكاد تخلو من أقباسها النّورانيّة مكتبة خاصّة أو عامّة في ربوع الجزائر، بل في جميع أقطار الشمال الإفريقي ولا غرو!

في معرض ما سيفيض به الخاطر من دون اضطرار إلى التّقيّد بإكراهات المعايير الأكاديميّة التّقليديّة في كتابة التّراجم، لا سيّما منها هاتيك التي تُعنى بالعظماء. . لا لشيء إلاّ ليكون الحديث مرسلاً من دون تكلّف ولا مصانعة، ولكي يُشِفّ أكثر بهذه الحرّية المنهجيّة في التّحرير عن الصّدق في التّعبير والموضوعيّة في التّقرير والواقعيّة في الوصف والتّحبير، نتناول بلمس خفيف نُبذاً ونُثارات خاطفة في غير ما ترتيبٍ مسبقٍ ولا فرزٍ مقصودٍ، من الجوانب المتعدّدة لهذه الشّخصيّة العالميّة الفذّة البارزة. وإلاّ فإنّه كما قال الشاعر الجزائريّ في عبقريّته:

هو المارد العملاق دربه وليس له إلاّ السّماء نصير[١٢]

ثمّ أنّى ليراع قد تُدبّس ذؤابته أو تتعثّر، أن يلمّ إلمامة عابرة على الأدنى، بمحيط طوفانه المعرفيّ وعطائه الأكاديمي الثرّ. . . إلاّ أن يكون في إلمامه نسيج وحده من العلماء الربّانيّين أو الأحناء المتفرّدين:

فرد يقوم بما تقوم جحافل أو فوق ما يرجى وما يترقّب[١٣]

ما الصّفة الأبرز التي تلفت في شخصيّته وعلمه؟

قلّ نظير للإمام الصّدر (رض)، في تجسيد مثل هذا الحديث الشّريف الذي يعتصر رساليّة: «يحمل هذا الدّين، في كل قرن، عدول، ينفون عنه تأويل المبطلين، وتحريف الغالين، وانتحال الجاهلين كما ينفي الكير خبث الحديد»[١٤].

أو في العمل بصلابة نادرة بقول الإمام علي عليه السلام: «أخذ الله على العلماء أن لا يقارّوا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم»[١٥] أو في اقتفاء أثر الرّسل في منهاج الدّعوة الحقّ إلى الله تعالى، ذلك: «أنّ الله جعل في كلّ من الرّسل بقايا من أهل العلم يدعون من ضلّ إلى الهدى، ويدعون إلى الله، فأبصرهم. فإنّهم في منزلة رفيعة وإن أصابتهم من الدّنيا وضيعة. إنّهم يحيون ـ بكتاب الله ـ الموتى، ويبصّرون بنور الله من العمى. كم قتيلاً لإبليس قد أحيوه؟ وكم من تائهٍ ضالٍّ قد هدوه؟ يبذلون دماءهم دون هلكة العباد، وما أحسن أثرهم على العباد!»[١٦].

فبخٍ بخٍ له حيث:

نــال الشّهــادة مســروراً بهــا جــذِلا فليخلو اليوم محفوظاً من العدم[١٧]

ولـيس أقلّ فـي الشّهـادة له بإحسان من معموله لهذه الآية الكريمة الممجّدة لأمثاله الصّناديد الشمّخ:

﴿الّـذِيـن يُبَلّغـون رِسَـالات الله ويَخْشَوْنَه ولا يَخْشَوْنَ أحداً إلاّ الله وكفى بالله حسيباً﴾ [الأحزاب/٣٩].

وميـزتـه في ذلك كلّه، تقديره لمبدأ العمل بعلمه الوضّاء ذاك، وهو أن يسوق كلمـة الله سبحـانـه بمثـل تلك المواصفات النّوعيّة الصّارمة لكي تكون بحقّ مشعلاً للإنسـان المعـاصـر في الوقت الذي أخذت فيه ضروب الشّموع الأخرى تتخافت فلا تضيء[١٨].

ولا نملك إلاّ أن نُدلي بشهادة إبداعه المبتكر في إعادة صياغة رسالة الله صياغة جـديـدة جميلـة شـاملـة أصيلـة تمهّـد، أيّمـا تمهيد ماهر، لإنسان القرن العشرين المتذبـذب الحـائـر في أن يدع ضلالته ليجد ضالّته في كنف الدّين الإسلامي الحنيف في طبعته العلميّة القشيبة التي يبرع الإمام الصّدر، رحمه الله تعالى، في تقديمها.

تصدّى الشّهيد الصّدر لنقد الفكر المادّي المعاصر، ما أهميّة هذا النقد؟

إنّ العلاّمة الصّـدر (رض) هـو فخـر المفكّرين الإسلاميّين[١٩] وإنّه لأجرأ من تصدّى، بجدارة عالية، لنقد الفكر المادّي المعاصر نقداً علميّاً مفعماً ما له كفء. سيّما ساعة استعلـى بضـراوة في تحدّي الفكر الدّيني بعامّة إلى حدّ الاستهتار به بعد محـاولات النّسـف والتّقـويـض. ولقـد سـاعده على عمليّات التّحطيم، فضلاً عن الأدوات المفاهيميّـة المستحـدثـة وجدليّات منهج التّحليل، ما تراكم من استبدادات الكنيسة واعتسافات البرجوازية المترفـة فـي غضون التّاريخ الغربي من جانبٍ، وقيام النّظام السّياسي والاقتصادي والاجتماعي المنبثق عنه في واقع ماثل تجسّد في ما كان يعرف بالاتحاد السـوفياتي سابقـاً. كمـا خدمه، من جانبٍ آخر، إيديولوجيّاً ودعائيّاً وإعلاميّاً، انتشاره في ما كان يعرف سابقاً بدول شرق أوروبا الشيوعيّة.

ولكم تبلغ عبقريّته الفكريّة من الرّوعة والعمق في تحليله النّقدي الرّافض لثنائيّة التفسير الأفلاطوني القديم للعلاقة بين الرّوح والجسم، باعتبارها علاقة بين قائد وعربة يسوقها. والمشخّص لقصور التعديلات التي أجراها أرسطو بإدخال فكرة الصّورة والمادّة. ولإخفاق نظريّة الموازنة التي جاءت في تخمينات ديكارت.

وإنّما الذي انتبه إليه ما بلوره الكشف الفلسفي الإسلاميّ لصدر المتألّهين الشّيرازي الذي استلهم تصميمه الأفضل في تفسير الإنسان على أساس العنصرين: الرّوحي والمادّي، من الحركة الجوهريّة المتكاملة في وجودهما من دون حدود فاصلة كالتي يتخيّلها ديكارت حين اضطرّ إلى إنكار التّأثير المتبادل والقول بمجرّد الموازنة[٢٠]. كما أنّه أبدع في تعليل اختلافه عن أقطاب الماركسيّة. لا سيّما رأي جورج بوليتزر القائل بأنّ «الظروف الاجتماعيّة للحياة هي المنظّم الحقيقي للحياة العضوية الذّهنية»[٢١]؛ حيث أبطل الزّعم بالآلية في الإدراك البشري؛ وأثبت بالأمثلة المناسبة أنّ الأفكار والإدراكات ليست مجرّد ردود فعل منعكسة عن المحيط الخارجي كما تدّعي المدرسة السّلوكيّة؛ ولا هي حصيلة تلك الرّدود المحدّدة من قبلها والمتطوّرة بتتبعها كما تعتقد الماركسيّة[٢٢].

فكان بهذا التحليل البارع محرّراً للفكر الإنساني من ربقة الظّروف المحدقة، كأنّه يريد أن يقول: إنّما الإنسان ابن عقيدته وليس بالضرورة ابن واقعه وبيئته. وإلاّ فكيف تأمره العقيدة بالتغيير في حالة فسادهما ونشوزهما عن أمر الله تعالى؟

وفي تصدّيه لرأي ستالين في «كون اللّغة هي الواقع المباشر للفكر» يقرّر على النقيض من ذلك أنّ الفكر إنّما هو نشاط إيجابيّ فعّال للنّفس، وليس رهن ردود الفعل الفيزيولوجيّة. وأنّ اللّغة ليست إلاّ أداة لتبادل الأفكار وليست هي المكوّنة لتلك الأفكار. ولذلك فقد نفكّر في شيءٍ ونفتّش طويلاً عن اللّفظ المناسب له للتّعبير عنه[٢٣].

وبذلك نلفيه هنا، أيضاً يرفع لواء التّحديد من جديد لفكّ رقبة التّفكير الحرّ من أغلال أيّة لغة آسرة. على هذا النّحو تسلس الإرادات طليقة من جميع سلاسل القهر والجبر والقدريات المزعومة على أذهان الناس وإراداتهم. ألا أنّ ذلك هو الفهم العميق العميق لأبعاد عقيدة التّوحيد في مجال تحديد الفكر الإنساني من مكبّلاته

الخفيّة والظاهرة ومن قيود استراتيجيّات الفلسفات المدمّرة لجوهر ما في عقل الإنسان الذي كرّمه الله تعالى، وهو نفيسة التفكير الإرادي الحرّ!

وصدق من قال:

بعثت في أمّة الإسلام فكرتها	من بعد ما خمدت في غابر القدم
طرحت أفكارها يوماً بفلسفة	حتّى تفلسف من في غاية الهرم
ورحت تنفثها في الاقتصاد رؤى	من الكتاب وطه أنبل القيم
تغطرست قبلها للشرق داعية	حمراء حتّى بدت هتاكة العصم
ومال كفّك صوب الغرب يسألها	عن رأسمال نما من أدمع الأمم
فمتخم مسرف شكواه ببطنته	ومدقع مملوء في حالة العدم[٢٤]

ما هي أهم مميِّزات النَّهج التجديدي للشهيد الصَّدر؟

إنَّ مجرّد الإيماء إلى بعض مميّزات عملاق الفكر الإسلاميّ المعاصر ونهجه التجديدي أمر عويص. وأعوص منه مهمّة الإحداق بها من أطرافها المتعدّدة. فالأحرى في كلّ جانبٍ من جوانب عظمته، وفي كلّ موهبة من مواهبه الكثيرة، أن يستجليها البحث العلميّ المتأنّي في رسائل وأطروحات جامعيّة. بل الأولى أن تفرد، لمزيد عناية، بدراسة أكاديميّة متخصّصة. لا سيّما أن العلاّمة الصّدر (رض) قد ترك في شتّى المجالات العلميّة والفقهيّة والفكريّة نواة مدرسيّة جديرة بالاحتذاء والإثراء في ورشات عمل علميّ هادف، يفتح لها آفاق الدّيمومة ودروب الانتشار. وأخال هذا المشروع الواعد أدنى ما يقدّم وفاء لفكر الرّجل ومنهاجه اللّذين غزوا براعم عقول الجيل الماضي التي تراها تبلورت في فحول مفكّري اليوم ودعاته.

وإلاّ فمن ذا الذي يرتاب في اقتداره الكبير على استيعاب أعقد المسائل الفلسفيّة القديمة والحديثة وطاقته الجيّاشة بالنّقد الوجيه والنَّفس الطّويل في التتّبع المتبصّر من دون كللٍ ولا مللٍ. ومدى توفيقه في التّخريج والتّركيب والصّياغة المستلهمة من أوعية الوحي واستثمارها بمهارةٍ في توليد الفكر الإسلامي الذي ينزله مهيمناً في الرّاهن على الوقائع المستجدّة والأحداث الجارية وما يحتفّ بها من مؤثّرات داخليّة وخارجيّة. ذلك فعل المنخل العلمي الرّفيع الذي أوتيه والمعارف

الموسوعيّة التي مرئها. وفي ذلك أيضاً منيحة لطف مخصوص أن ينشدّ إليه القارئ انشداداً. لا، بل يطمئنّ إليه تحليلاً وإفتاءً وتفكُّراً وانتقاداً وتدريساً... للامتلاء الفقهي الذي ينطلق منه وللاضطباع العلمي الذي أبقر به. ناهيك عن المنطق السّليم الذي تميّز به، فاستغلّ أدواته في خدمة أساليب الدّعوة والتّعليم. إلى جانب امتلاكه ناصية المنهجيّة الموفّقة وانقياد ملكة الاجتهاد إليه انقياداً ذا طابع خاصّ. فضلاً عن مرجعيّته الفذّة وعلميّته الثائرة وسدادٍ في فهم الوحي، ومحظوظيّة غير عاديّة في التّمتّع بحلل الفتح الربّاني في روائع التفسير الموضوعيّ الذي دشّن معالمه. لا بل كوّن مدرسته الحديثة بما لا نظير له البتّة، وكلّ من عداه عالة عليه ولا مراء.

إلى من يتوجَّه الشَّهيد الصَّدر بخطابه التجديدي هذا؟ وما هو تأثير هذا الخطاب؟

هـذه السّمـات وعديد غيرها، ممّا يندرج ضمن الاتّجاهات التجديديّة لتراثه الضّخم، أهّلت مقروئيّته العريضة في الأوساط الجامعيّة والأكاديميّة والثّقافيّة عبر البلاد العـربيّـة والإسلاميّـة بـل وغيـرهـا؛ كمـا أضفـت علـى كتاباته واجتهاداته ومحاضراته وفتاويه خصوصيّة عالميّة كأنّها التّسامي على المذهبيّـة الضيّقة المنفّرة والانفـراد بلبـاقـة تتساوقها مرونةً في مناهج الطّرح وبراعة التّمثيل وقوّة الاستنتاج علـى نحـوٍ لا يملـك معه العقل والقلب والضّمير إلاّ أن يذعن للحقائق السّاطعة المبرهن عليها والمدلّل.

ولأنَّ هذه المصداقيّـة التي مُنحها متألّقة إلى حدّ أنّ المخاطب يشعر من دون لأي برسالة الخطاب تبلغ إلى شغاف قلبه لِتحمل إليه قناعة مفعمة بالإيمان الفيّاض بحتميّة انتصار الإسلام، وتنقل إليه ملموس وعد الله سبحانه بنصرة المسلمين كذلك وفقاً للسّنن، بل وفوق السّنن أحياناً أيضاً.. والله على كلّ شيء قدير.

ولله درّ مادحه؛ حيث قال:

هـزأت مـن عـالـم بـالـزّيـف منغمس	بكـلّ مـا حـوت الـدّنيـا مـن النّظـم
لـذا سلكـت طـريـق الحـقّ منتصبـا	ومـا تـردّدت فـي لاءٍ ولا نعـم!
فـدُم خـالـداً لك قلب الدّهر مضطجع	يا نافث الرّوح في الموتى وفي الرّحم[٢٥]

وعزاؤنا في شهادته بشارة الحقّ سبحانه إذ يقول:

﴿ولا تَحْسَبنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سبِيلِ اللهِ أمواتاً بَلْ أحياءٌ عِنْدَ ربِّهِم يُرْزَقُون * فَرِحِينَ بما آتاهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ ويَسْتَبْشِرُون بالَّذِين لم يَلْحَقُوا بهم من خَلْفِهم ألاَّ خَوفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [آل عمران/١٦٩ و١٧٠].

وخير سلوان في ذكرى استشهاده العشرين أن يعبق منّا بطيب هذه الأبيات وخالص الترّحمات:

يا صدر طابت بك الأجداث وازدهرت   على هدى الله وسط الخلد فلتنم
إن غاب شخصك فليبق هواك على   مرّ العصور بقاء الحقّ والكلم[٢٦]

ومسكُ الختام مراهنة الشاعر الجزائري مصطفى محمد الغماري:

أراهنُ أنّ الظّالمين قُبُورُ   وأنّك في درب الحضور حضورُ

* * *

وتحدَّث الدَّاعية الشيخ الدكتور فتحي يكن عن الإمام الشَّهيد السَّيِّد محمَّد باقر الصَّدر، فقال تحت عنوان: «**الشَّهيد الصَّدر في خاطري**»:

إنّه من القلّة التي جاد بها القدر، إنّه الموسوعي في معرفته، الرّسالي في تطلُّعاته، الجهادي في حركته، المُتَوقِّد في فكره، إنّه العلاّمة الشَّهيد السَّيِّد محمَّد باقر الصَّدر رحمه الله.

لقد خاض في جميع فروع المعرفة الإسلاميَّة، خوض المتيقِّن المتبحِّر، فكان بحراً في الفقه وأصوله، فيلسوفاً في منهجه ومعرفته، مجدِّداً ومجتهداً.

لقد أدرك أهمِّية الفلسفة والفكر، وتأثيرها على العقول والأفهام، فكتب «فلسفتنا»، وضمّنه المفاهيم الأساسيَّة عن العالم، والفلسفات البارزة فيه، وألقى عليها الضَّوء موضِّحاً الأُطر والأسس والرّكائز التي تقوم عليها المذاهب الاجتماعية، وشرح كامل نظريَّاتها. وقد أسدى بذلك خدمةً جُلّى لحركة الوعي الإسلامي التي استمدَّت من تلك الطُّروحات الكثير من الوعي والمعرفة للتصدِّي للزحف الفلسفي، بمدارسه المختلفة، والذي كان يصبُّ حِمَمَه على العالم الإسلامي، في عملية غسل دماغ مركَّزة وماكرة..

لقد اهتمَّ بالمنهج اهتمامه بالفكرة، إيماناً منه بأنَّ المنهج الصحيح يزيد الفكرة وضوحاً، ويحملها بجلاء إلى الأذهان، فقام، رحمه الله، بدراسةٍ شاملة نوعيَّة، قَدَّم من خلالها اتّجاهاً جديداً في نظريَّة المعرفة، تؤكِّد على أنَّ العلم والإيمان مرتبطان في أساسيهما المنطقي الاستقرائي؛ وذلك في عزِّ الهجمة الشَّرسة على الإسلام واتّهام أتباعه بمعاداة العلم وإظهار التناقض بين الإيمان والعلم. وعلى هذا أسَّست العلمانيَّة وجودها وتمدُّدها، فكان لهذا الفكر الإسلامي الذي كان من روَّاده السَّيِّد محمَّد باقر الصَّدر الأثر الإيجابي في جلاء الغشاوة ودحض الشبهات.

ولقد شعر، رحمه الله، بالدَّور المتنامي للمال والاقتصاد، وأحسَّ بمحاولة إبعادهما عن دورهما الإسلامي، فكان أن بَرَّز هذا الدَّور ووضعه في قالبه الإسلامي الشُّمولي، وبقي كتابه «البنك اللاَّربوي في الإسلام»، وسفره «اقتصادنا» مرجعين ضخمين في عالم المال والاقتصاد الإسلامي. لقد كانا الجذوة التي اقتبس منها الآخرون، وساروا مهتدين بها.

ومن خلال هذه المؤلَّفات تقوّت الحركة الإسلاميَّة في مواجهة النِّظام المالي الرّبوي والأنظمة الاقتصاديَّة الرأسماليَّة والماركسيَّة. واستطاعت أن تقدِّم البديل من خلال مؤسَّسات ماليَّة إسلاميَّة أخذت تشقُّ طريقها وتنمو وتتزايد بفضل الله تعالى، ثم بفضل جهود أمثال صاحب الذكرى.

وتناول الشَّهيد محمَّد باقر الصَّدر مشاكل الأمَّة وهمومها، وتحدَّث عن القُدُرات الهائلة التي تمتلكها الأمَّة الإسلاميَّة في مجال التَّطوير الحضاري والقضاء على أوضاع التخلُّف. وامتاز في جميع كتاباته وأقواله بالأسلوب الموضوعي النَّقدي الواضح الذي لا يحتمل المواربة.

لقد كان، رحمه الله، مفكِّراً سياسيَّاً واقتصاديَّاً وفيلسوفاً وفقيهاً... وقبل كلِّ ذلك كان رساليَّاً بكل ما لهذه الكلمة من معنى. وإن الساحة الإسلامية اليوم لتفتقر لأمثاله.

* * *

الهوامش: (خاصّة بمداخلات الدكتور محمد البشير الهاشمي مُغلي)

(١) من قصيدة في رثائه عنوانها: «جلّ المصاب».
(٢) من قصيدة: في رحاب الذكرى، ومطلعها:
والله أخجل أن أرثيك بالقلم. . .
(٣) الأمير عبد القادر، القائد التّاريخي المسلم الذي شنّ الحرب ضد الاحتلال الفرنسي عام ١٨٣٠م.
الشيخ عبد الحميد بن باديس، رئيس جمعيّة العلماء المسلمين وقائد الإصلاح في الجزائر والذي ثار على محاولات الاندماج مع فرنسا.
(٤) مؤدلجة: أي مشبعة بالإيديولوجية إلى حدّ القولبة.
(٥) الانتلّجنسيا: كلمة لاتينيّة تعني الطّبقة المثقّفة.
(٦) كتاب ماركس (le Capital).
(٧) نظرية هيجل (le matérialisme dialectique).
(٨) كتاب الصّدر في طبعاته الجديدة.
(٩) تأليف الصّدر في طبعاته الجديدة.
(١٠) الغالب أنّه لم يؤلّف وظلّ مشروعاً لم ير النّور. . .
(١١) كتاب للصّدر يتضمّن دراسة لكافّة أوجه النشاطات البنكية في ضوء الفقه الإسلامي. طبع دار التعارف، بيروت.
(١٢) من قصيدة مصطفى محمّد الغماري بعنوان: «أراهن أنّ الظالمين قبور».
(١٣) من قصيدة «معجزة الثّورات» للشاعر أحمد مغنية.
(١٤) الحديث للإمام الصّادق عليه السلام.
(١٥) انظر نهج البلاغة، ص ٥٢.
(١٦) الحديث للإمام الجواد عليه السلام.
(١٧) من قصيدة «جلّ المصاب!».
(١٨) انظر مقدّمة «البنك اللاّربوي في الإسلام».
(١٩) «الإسلاميون» بالمفهوم الفقهي الرّصين لا النّعت السّياسي اللاّئكي الأجنبي الطّارئ غير المبرّأ.
(٢٠) فلسفتنا، ص ٣٨٩ ـ ٣٩٢.
(٢١) انظر: المرجع نفسه.
(٢٢) نفسه، ص ٣٩٨.
(٢٣) نفسه، ص ٣٩٩.
(٢٤) من قصيدة «في رحاب الذكرى».
(٢٥) من القصيدة نفسها.
(٢٦) من قصيدة «جلّ المصاب!»

في مرايا الشُّعراء
ملامح من صورة السّيّد الشّهيد محمّد باقر الصّدر

د. عبد المجيد زراقط*

بين السَّيِّد الشَّهيد والشِّعر

يؤكِّد من عرف الإمام الشَّهيد السَّيِّد محمَّد باقر الصَّدر (رض)، وشهد مجالسه وحلقات دروسه أنَّه يمثِّل ضمير الأمَّة ووجدانها النَّابض بالحياة وعقلها المفكِّر المجدِّد، ويخلص قارئ سيرته وكتبه إلى النتيجة نفسها...

وفي هذا الصَّدد يقول الشَّاعر حسن عبد الحميد السُّنيد (جواد جميل): «أنت ضمير المتكلِّمين جميعاً، أنت «نا». لهذا قلت: فلسفتنا واقتصادنا ورسالتنا ومجتمعنا... وهل صنعها أحد غيرُك عبر تاريخ البشريَّة، أنا أقول: لا!».

وتلحُّ على المرء، وهو يقرأ النُّصوص الشِّعريَّة التي قيلت في رثاء السَّيِّد الشَّهيد خاطرةٌ ترى أنَّ بين هذا العارف الربَّاني والشِّعر العظيم قرابة وطيدة إن لم نقل إنَّهما صنوان.

ونعني بالشِّعر، هنا، اللُّغة الجميلة التي تمثِّل وجدان الفرد المتميِّز وفكره ووجدان الجماعة وفكرها في آنٍ. أو هو اللغة الجميلة التي تمثِّل وجدان هذا الإنسان المتوهِّج، أو هو اللُّغة التي تمثِّل «لبَّ المرء» كما قال الشاعر حسَّان بن ثابت من قبل.

تحدو هذه القرابة التي نتلمَّسها بين طرفين أوَّلهما: وجدان الأمَّة وعقلها المتمثِّل عالماً موسوعيَّ المعرفة، ومجاهداً يسعى بجهاده إلى رضى الله ورضوانه، وإنساناً محبّاً عطوفاً حنوناً، وثانيهما: وجدان الأمَّة المتمثِّل لغةً جميلة... تحدو

---

* قاص، أستاذ في الجامعة اللبنانية

هذه القرابة بقارئ القصائد التي قيلت في رثاء السَّيِّد الشَّهيد إلى تلمُّس ملامح صورته في مراياها، وهذا ما سوف نفعله في ما يأتي.

يخاطب الشَّاعر الجزائري محمد الفاضلي السَّيِّد الشَّهيد، فيراه حسين الزَّمن الصَّعب، ويتساءل عمَّا إذا كان الشعر يستطيع أن يحمل ما يضيق به القلب:

حسين الزَّمانِ الصَّعب هذي مواجعي يضيقُ بها قلبي، أيحملها الشِّعرُ!؟

ويجيءُ الشَّاعر السَّيِّد حسين الصَّدر إلى حضرة السَّيِّد الشَّهيد يشكو حيرة الشِّعر... فهذه اللغة الجميلة الكاشفة ما في الحنايا، وما في الواقع، لا تدري ماذا تصف، وهي في مقام السَّيِّد الشَّهيد، وتتساءل عمَّا إذا كانت تمتلك القدرة على تجسيد الجوى المُسْتَعِر بين ضلوع الأمَّة واللَّهف غير المنطفئ في ضميرها. يقول الشَّاعر:

جئنا إليك، وفي أرواحنا عطشٌ والشِّعرُ حيرانُ لا يدري الذي يصفُ
شبَّ الحنين لظىً في كلِّ جانحةٍ إثر النَّوى، وتشظَّى العاشق الدَّنفُ
بين الضّلوع جوىً ما انفكَّ مستعراً وما انطفى في ضمير الأمَّة اللَّهفُ

سليل الميامين

ينتمي السَّيِّد الشَّهيد إلى أسرةٍ عريقةٍ في العلم والجهاد، فالمعروف، في تاريخ الرِّجال وعلمهم، أنَّ غير عَلَمٍ من أبناء هذه الأسرة كان يطلع في كلِّ جيل، فيأنس النَّاس إلى فيئه وظلِّه من لظى هواجر الدَّهر، ويهتدون بهديه في دروب التُّقى ليكونوا من ذوي الفضل...، هذا فضلاً عن تحدّره، أصلاً، من سلالة العترة النبويَّة الطَّاهرة.

يرى الشَّاعر جودت القزويني هذا التَّميُّز، فيقول:

«باقرَ العلم» يا سليلَ الميامين ويا سيفَ جدِّه ذي الفقارِ
يا دليلَ الهُداة في الزَّمن الصَّعب ويا «صَدْر» أمَّة المختارِ

ثم يقول: إن «صَدْر» أمَّة المختار، وفي ذلك تورية واضحة، هو في الوقت نفسه صنيع الحياة للثوَّار:

آه، يا «صَدْر» أمَّة المختار وصنيع الحياة للثوَّار...

ويخاطبه الشاعر السيِّد حسين الصَّدر، فيقول:

إلى الحسين السّبط تنمى دماً   وطاب من ثورتك الانتماء

العالم المتميِّز

ورأى غير شاعر إلى تميُّز السَّيِّد الشَّهيد ـ العالم على مستوى تحصيل العلم وتقديمه وإيصاله واستخدامه في مواجهة المشكلات المستجدَّة، ما يفضي إلى التّأسيس والتَّجديد، وفي هذا يقول الشَّيخ حسن طراد، وهو أحد تلامذه:

مِنْ وحْي معناكَ نستوحي ونبتكرُ   ونستطيلُ به عزّاً ونفتخرُ
ونقتبس العلم، علم الدِّين، مؤتلقاً   نوراً تشعُّ به الأذهان والفِكرُ
سموت بالفكر نسراً طار مرتقباً   فوق الكواكب لا يلوي به الفجرُ
حتى بلغت لأفقٍ قلَّ من بلغوا   بثاقب الفكر مرقاهُ ومن ظفروا
حتى جمعت علوم العصر أنفسها   كالبحر تُجْمَعُ في أعماقه الدُّررُ...

ثمَّ يذكر الشَّيخ حسن آثار فكر السيِّد الشَّهيد، فيقول:

وتلك آثار هذا الفكر شاهدةٌ   كالوحي تنطق في تصديقه السُّور

ويعدِّدها، كتاباً كتاباً، ثم يقول:

هذي نتائج فكرٍ شعَّ مؤتلقاً   لمجد علياه تعنو الشَّمسُ والقمرُ

تفرُّد شخصيَّته

ورأى غير شاعر إلى تفرُّد شخصيَّة السَّيِّد الشَّهيد على غير مستوى، فهو جذر العلم الذي لا يظمأ مهما طال أمدُ الجدب، وهو ألق الأمجاد ووهجها... وصانع التَّاريخ، فبما صنع يُسَمَّى التاريخ، كما يقول الشاعر عبد الرحمن الوائلي:

تلمَّس غُصْنَ العلم إذ كنتَ جَذْره   فلم يك بالضمآن، حاشا أن يَضْما
خلُدْت بما قدَّمت للعلم من رؤىً   سمَتْ بشُعاع الفكر حتّى اعتلى النَّجما
فيا ألق الأمجاد فينا ووهجَها   بما صَنَعَتْ يُمناك تاريخُنا يُسْمَى

وهو ذلك المجاهد الفذُّ الذي رأى إلى هموم الناس فتبنَّاها، وإلى جراحهم فواساها، ومضى في طريق الحقِّ قائداً فذّاً، يسبق الجميع، وتثب به في سعيه آيات القرآن الكريم وسنَّة خاتم الأنبياء العظيم ﷺ، وسنن الأئمَّة الأطهار المعصومين. وفي هذا الصَّدد يقول الشاعر حسين بركة الشَّامي:

... وَحَمِلْت روحَك ما تناهبها خوفٌ ولااسترخى لها بدنُ
فرداً تحدِّقُ في جراحتنا وسواك لا عينٌ ولا أذُنُ
تخطو الرِّجالُ، وأنتَ سابقُها وثبت بك الآياتُ والسُّننُ

ويبدو سعي الإمام الشَّهيد، في منظور الشِّعر، ريحاً تؤتي الغيث للمستضعفين، وتصيب بالهلع الطُّغاة الذين يسمعون وقع خطاه ريحاً تعصف بهم، وهم يحيون في صحرائهم المجدبة، فيرتجفون ويتساقطون أشواكاً تذروها رمال البيد...، نلمح هذه الرؤية في قول الشاعر طراد حمادة:

«لكنَّهم سمعوا في وقع خطاك/ ما تسمعه الصَّحراء في مشية الرِّيح»

وإن يكن السَّيِّد الشَّهيد ذلك المجاهد الذي وثبت به الآيات والسُّنن إلى ساحات الجهاد، وإن يكن ذلك الجذر الذي لا يظمأ وإن طال زمن الجدب، فإنَّه في تجذُّره، في دينه ومجتمعه، قد مثَّل المطر المتحوِّل بالجدب خصباً... فيورق الشَّجر، ويزهر ويثمر... ومثَّل، في صورةٍ شعريَّة أخرى، جناحات تطير بغربة النَّاس في الآفاق على الرغم من أنَّ هذه الآفاق مرتَهنة، فتتحول الغربة، وهي طيّ الجناح ألفة وجنى. يقول الشاعر حسين بركة الشامي عن اليدين/ الغيمتين والطَّيف الجناح، مخاطباً السَّيِّد الشَّهيد:

ويداك أندى غيمتين سقت شجر العراق فأورق الغصنُ
من بعد أن ألوى ببسمته عطشُ الثَّرى والموردُ النَّتنُ
يا صدرُ طيفُك جنحُ غربتنا خافقةً، والأفقُ مرتهنُ

يرى الشَّاعر أنَّ السَّيِّد الشَّهيد كان يغيِّر كأنه يصنع الزَّمن ـ التاريخ، فبه تكبر الأيَّام... وكأنه، أيضاً، يغيِّر المكان / الجغرافيا، فيسهل مسرى غيمات الخصب من ضفَّةٍ إلى أخرى، تتمثَّل هذه الرؤية في قول الشاعر جواد جميل:

«والصَّخر يعرفُ / أن قسوته تموت على حدودك/ فيرفُّ فيه ألفُ عصفور/ لينهب من خلودك/ أبداً على كتفيك يكبر يومنا/ ويصير عمراً / ونسير خلف خطاك مسحورين/ من ضفَّةٍ. . . لأخرى».

الشَّهادة في زمن الارتداد

ويتجلَّى تفرُّد السَّيِّد الشَّهيد، في أعظم صوره، عندما نعلم أنَّه كان مغايراً للسَّائد في زمنه وواقعه، عاملاً على صنع مسار هذا الزمن وتغيير ذلك الواقع، مهما كلَّف الأمر من تضحيات، فكان، كما يقول الشَّاعر مصطفى المهاجر، الشَّهادة في زمن الارتداد، والحبّ في زمن الحقد والابتعاد، والنَّزاهة والطُّهر حين تلوَّث العباد، فكان بذلك الهوى الساكن في الفؤاد.

ويصوِّر الشاعر سعي الشَّهيد الصَّدر، فيقول:

«حملت حياتك/ والقلم الحرَّ/ والأمنيات. . . المداد/ وطُفت القرى الهاجعات/ على الذُّلّ/ والظُّلم/ توقظ فيها الحياة/ سدوداً من الفكر/ والفتية السُّمر/ تنحت. . ./ حين تقدَّم/ سيلُ الطُّغاة/ زرعت السُّؤال. ./ المكابرَ/ والنّشوة. . . الفكر قطَّرت روحك/ في الأنفس الظَّامئات. . .».

من يكون ذلك الطَّائف بالهاجعين عن الظُّلم والذّل ليوقظ فيهم الحياة؟ من يكون ذلك المتقدِّم ليواجه سيل الطُّغاة؟ من يكون ذلك الذي يقطِّر روحه في النفوس الظَّامئات؟ وماذا نسمِّي من يزرع الضَّوء في قلب اللَّيل الحالك؟ وماذا نسمِّي من يجدل أشعَّة النُّور ضفائر تطرِّز غرَّة الوطن بالضِّياء؟

يجيب الشاعر مصطفى المهاجر عن هذه الأسئلة، فيقول:

«أسمِّيك خاتمة الأولياء. . . أسمِّيك بارقة الوجد. . . أسمِّيك درباً إلى المجد. . .».

والسَّيِّد الشَّهيد يتفرَّد بأنه فُطر على الصِّدق، وبه كان عزيزاً، في حين يحيا الوازر ذليلاً، وهذه ثنائيَّة ضدّية تظهر التباين بين الضدَّين جليّاً. . . ثم إنه طَهُر، وكان القرآن نجيَّه، في حين صدّ عنه متاجر مكاثر، وهذه ثنائيّة ضدِّية أخرى تظهر

التباين جلياً. . . وعندما يتبدّى التباين في مختلف مظاهره يمكن للمرء أن يدرك كيف تنقـاد لنجـيّ القـرآن الصادق الزكي شمس الحقائق. . . وكيف تغمره أضواء نجوم العرفان. يقول الشاعر مصطفى الغماري:

الصَّـادقـون علـى الـزَّمـان أعـزَّةٌ ـ بـالصِّـدق، فليهنـأ بـذلٌ وازرُ
طهُـروا فليـس سـوى الكتـاب نجيّهـم ـ إن صـدَّ عنـه مكـاثـرٌ ومتـاجـرُ
نظـروا بعيـن الغيـب فـانقـادت لهـم ـ شمـس الحقـائـق. . واسْـرأبَّ الغـابـرُ
مـن كـان للحـرف المقـدَّس سَبْقُـه ـ فلـه مـن النَّجـم الضِّيـاءُ الغـامـرُ

يواصل مساراً تاريخيّاً/ طريق الأنبياء والأئمَّة والأولياء

إنَّ هذا الطَّائف بضوء وجده وفكره. . . هذا الوليُّ المهاجر إلى رضوان الله تعالى، يمضي في درب شُقَّت منذ بُعث أوَّل الأنبياء. . . واكتملت منذ صدع خاتم الأنبياء، محمّد بن عبدالله ﷺ، برسالة الإسلام، وامتدَّت هذه الدَّرب، منذ ذلك الحيـن، فـي التَّاريـخ، يسلكهـا الأئمـة المعصومون الأطهار عليهم السلام، ويتَّبع نهجهم الأولياء الذين صدقوا الله، سبحانه وتعالى، ما عاهدوه عليه.

فـي هـذه الـدَّرب التـي لم ينقطع، ولن ينقطع، بإذن الله، روَّادها عبر التاريخ مضى السيِّـد الشَّهيـد. وقـد رأى إلى هذا التَّواصل في المسار التاريخي غير شاعر، فقال الشاعر مصطفى المهاجر:

«أسمِّيك. ./ حزناً تأصَّل بين الجوانح/ شهيداً. . ./ تواصل/ من بدر. . . أو كربلاء».

ويقول الشاعر السَّيِّد محمَّد صادق العدناني:

ومـضيت فـي درب الحسين ولم تهن ـ كـالآخـريـن ولـم تكـن متـذبـذبـا

ويقول الشاعر الجزائري مصطفى الغماري:

آمنـتُ بـالجـرح المقـدَّس ينتمـي ـ للطَّـفِّ حيـن الطَّـفُّ كـونٌ عـامـر

ويخاطبه الشاعر الجزائري محمَّد الفاضلي بقوله:

حسيـنَ الـزَّمان الصَّعب هذي مواجعي ـ يضيـقُ بهـا قلبـي، أيحملهـا الشِّعـر!؟

ويرى الشاعر حسن العاشور أنَّ السَّيِّد الشَّهيد:

مـن كـربـلا نهـلاً يعـبُّ كـؤوسَـه والطَّـفُّ عيبـة حـافـظٍ مـا بـاحـا

ويقول الشاعر السيِّد حسين الصَّدر مبيِّناً هذا التواصل:

يـا صـدرُ، يـا نبـع الشّـذا والـرّواء كـلُّ معـانيـك سِمَـاحٌ وِضَـاءْ
مـن «أحمـد» تستـاف عطـر الهـدى ومـن «علـيٍّ» تنتشـي بـالعـلاءْ
و «ينسـج الحسيـن» ثـوب الإبـا وتلبـسُ الثـوب، ويسمـو العطـاءْ
يـا حسيـن العصـر لا تبتئـس إن عـزف البـاغـي لحـون الغبـاءْ
كتبـت، لكـن بـزكـيّ الـدّمـاء ملحمـةً فصـولهـا كـربـلاءْ
إلـى الحسيـن السّبـط تنمـى دمـاً وطـاب مـن ثـورتـك الانتمـاءْ
كبَّـر المجـدُ لهـا هـاتفـاً إنَّ لـواء الصَّـدر نفـس اللـواءْ

ولمَّا كان السَّيِّد الشَّهيد يمضي مهتدياً بهذا النَّهج، فإنَّ خطفه جسداً لن يخطف نهجه، فهو باقٍ في العلياء مدرسةً منها دروس الجهاد البكر تُقْتَطَفُ، وفي هذا يقول الشاعر السيِّد حسين الصَّدر:

.. إن راح يخطفك الباغون في «جسدٍ» فـإنَّ «نهجـك» بـاقٍ ليـس يُختطـفُ
يـا أيُّهـا «الصَّـدرُ»، يـا كـونـاً نعـانقـه فـوحُ النبـوَّة والأمجـاد والشَّـرفُ
لقـد وقفـت بـوجـه الظُّلـم مـدَّرعـاً صبر «الحسين» فطاب النَّهج والهدفُ
كفـاك أنَّـك فـي العليـا مـدرسـةٌ منهـا دروس الجهـاد البكـر تُقْتَطَـفُ

يمتدُّ هذا النَّهج، كما يقول الشاعر السَّيِّد حسين الصَّدر، في التاريخ الإنساني، ليكون السَّيِّد الشَّهيد «كوناً نعانقه» و «فوح النبوَّة».

وهذا الامتداد/ الفوح يتبيَّنه الشاعر حسن عبد الحميد السُّنيد (جواد جميل)، فيقول:

«لست «إبراهيم/ كيف انفجرت رؤياك خَنْجَرْ؟ لست موسى/ كيف أضحى تحت أقدامك/ ملح البحر سكَّرْ!؟/ لحكاياك وجوه كوجوه الأنبياء/ ولعينيك عنادٌ، قـادمٌ من كـربـلاء/ لم تكن خارج هذا الكون/ أو شيئاً خرافياً/ ولكن كنت ما يشبه أسرار السَّماء».

بين الوليّ/ الفجر والطّاغية/ اللّيل

وترتسم، في رؤى الشّعراء ثنائيّة ضدّيّة: طرفُها الأوّل يتمثّل بالطّاغية/ الليل، وطرفها الثّاني يتمثّل بالوليّ المخلّص/ الفجر، وبين هذين الطّرفين يدور صراع يصلب فيه الطّاغية، اللّيل الوليّ. . ، لكنّ هذا يتمثّل، وإن بعد استشهاده، مخلّصاً هادياً، مجسّداً نهجاً، يمتدّ في المسار التاريخي الذي خطّه الأنبياء والأئمّة. وهكذا فإنّ العتمة لا تلبث أن تنجلي، وتجد قوافل الحزن الفجر في الأفق تشعله الدّماء الغضاب، ويجد مشعل الوجد الجمر متوقّداً بعد أن ينفض عنه الرّماد. وأيّاً يكن عمر الظلام طويلاً فإنّ الشّمس لا تطيل الغروب. تمثّلت هذه الرؤية في غير قصيدة، ما يجعلها ظاهرةً تتمثّل في قول الشاعر جودت القزويني:

إنّ وجه اللّيل البهيم سيُطوى عندما يعتليه وجه الصَّباحِ

وفي قول الشاعر نزار البصري:

فاعبري اللّيل، يا قوافل حزني تجدي الفجر في الدّماء الغضابِ

وفي قول الشّاعر الشّيخ حسن طراد:

ليدرك اللّيل أنّ الفجر ما برحت أنواره الزُّهر تمحوه فيخسرُ
ويعرف الخصم أنّ الصّدر ما فتئت أبطاله الصّيد تغزوه فيندحرُ

وفي قول الشّاعر حسن العاشور:

عش مثل أحداق العراق مضيئةً بالدّمع تشعل ليلها مصباحا

وفي قول الشاعر حسين بركة الشامي:

هذا عراقك راح يصلبُه حقدُ الغزاة ليُعبَدَ الوثنُ
خسئوا فأنت اليوم أكبر من قدر الطُّغاة لأنّك الوطنُ

ويخاطب الشاعر الجزائري مصطفى الغماري ذلك اللّيل ليعلمه أنّ الصّباح مواعده، وأنّه يحيا بجرحه ما تبسّم ثائرٌ يمضي في درب الإمام الحسين عليه السلام،

ممتشقاً ذا الفقار فتحيا في يديه مآثر. . . إنَّها الحياة تولد من رحم الموت المخلِّص، من رحم الشهادة، يقول الغماري:

يـا ليـلُ إنِّـي والصَّبـاح مـواعـدي ... أحيـا بجـرحـي. . . مـا تبسَّـم ثـائـرُ
جـرح الحسيـن علـى العـراق أضمَّـة ... فتمـوجُ فـي ذات الصُّـدور بشـائـرُ
وبـذي الفقـار أردُّ مـا نهـب العِـدى ... منِّـي. . . فتحيـا فـي يـديَّ مـآثـرُ

ويخـاطـب الشـاعـر السيِّد حسين الصَّدر السَّيِّد الشَّهيد راثياً إليه بوصفه وهج الإسلام الـذي لا تنطفئ شمـوسـه، ففي كل شبرٍ منه إشعاعة. . .، ما يدفع إلى التساؤل عمَّا إذا كانت الشَّمس تحجب؟ ويجيب بأنَّ هذا مستحيل، إذ إنَّ في ضوئها تولد الحياة. . . فما يصنعه الطُّغـاة هـو حجب للشمس ووأد للحياة، وهكذا يتمثَّل الصِّراع بين طرفين: أوَّلهما الفجر/ الحياة، وثانيهما اللَّيل/ الموت، القتل. . . ويسفر الصِّراع، مهما طال، عن انبثاق الفجر/ الحياة. . . يقول الشاعر في هذا الصَّدد:

يـا وهـجَ الإسـلام، يـا صَـدْرَه ... لاَ تَنْطَفـي منـك شمـوسُ الضِّيـاءْ
فـي كـلِّ شبـرٍ منـك إشعـاعـةٌ ... ينتشـر الإشعـاعُ أنَّـى تشـاءْ
لا تُحجـب الشَّمـس، ومـن ضـوئهـا ... تبنـى حيـاةٌ ويُشـاد البنـاءْ

الفجر يبزغ من معترك الجراح

وتـأسيسـاً على هذا الفهم، فإنَّ المنتمي إلى خطِّ النبوَّة عندما يُصاب بالخطب العظيم لا يركن إلى الدَّمع العاجز، ولا يستسلم إلى القهر، إنَّه يحزن ويأسى وتذرف عينـاه الـدَّمـع، كـأيِّ إنسـان يعزُّ عليه فقد الأحبَّة، لكنَّه يَعْبُر هذا الموقع إلى موقع الثوَّار، يقول الشاعر السَّيِّد حسين الصَّدر في هذا الصَّدد:

قـد عظـم الخطـب وجـلَّ العـزاء ... والصَّـدر لا يُبكـى بغيـر الـدِّمـاءِ
حفنـة دمـعٍ وشظـايـا أسـىً ... مقـولـةٌ مـرفـوضـة فـي الـرِّثـاءِ
فـالصَّـدر فـي وجـداننـا ثـورةٌ ... مـوصـولـة بثـورة الأنبيـاءِ
والجـرح بـركـانٌ رهيـب اللَّظـى ... يلتهـم البـاطـل والأدعيـاءِ

ويقول الشاعر مدين الموسوي أنَّ جمرات النَّار الهامدة ستنفض الرَّماد لتشعل النِّيرانا، فيعمُّ الضَّوء ويتبدَّد ليل الطُّغاة:

«فهذي النَّارُ هامدةٌ/ وليس سوى الرَّماد بها/ ستنتفض الجمار.../ ستكتوي يوماً... لتشعل من بقايا الجمر نيرانا».

ويخاطب الموسوي عراق الصَّدر، طالباً منه أن يستمدَّ من مقام الأئمَّة والأولياء قوَّة تمكِّنه من الثورة/ الوثوب ويتساءل آسفاً عن أسباب الانتظار، آخذاً على المنتحبين عجزهم. يقول الموسوي:

عراق الصَّدر...

شدّ يديك بالشُّبَّاك واهززه عسى بالهزِّ أن يثبِ
لماذا أنت تنتظرُ... وعندك ألف منتحبِ

وينتظر الشَّاعر مصطفى الغماري قيام فجر الثَّورة وإن طال ليله:

أنا إن يطل ليلي فإنِّي ناظر فجراً يضيء به الفراتُ الهادرُ
هل غير معترك الجراح سبيلُه أو غيره هاديه الإمام الباقرُ؟

ويتحدَّث الشاعر جواد جميل عن الثوّار الذين يعبرون موتهم إلى الحياة:

عطاشى الجرح نرتشف الرِّمالا ونخفي تحت أضلعنا النِّصالا
ونعبر موتنا حلماً... جريئاً طوى بجناحه حلماً... محالا
ونولد مرَّةً أخرى كأنَّا دفنَّا في التراب لنا خيالا
يشيب الجمرُ في دمنا ويأبى رماد قلوبنا إلاَّ اشتعالا

إنَّ السيِّد الشَّهيد ينتمي إلى نهج يعبر أبناؤه الموت إلى الحياة، ومن رماد قلوبهم المشتعل تنبثق الولادات.

الشَّهادة/ الحياة

وهكذا تكون الشَّهادة في سبيل الله حياة، يقول الله في كتابه الكريم: ﴿وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيْلِ اللهِ أمواتاً بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِم يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران/ ٣].

ونطقت بذلك قصائد الشعراء كما مرَّ بنا. ويرى الشعراء أنَّ الشَّهيد حيٌّ لأنَّه يمثِّل ضمير الأمَّة ووجدانها وعقلها وآمالها... فهو يسعى، من نحوٍ أوَّل، إلى استنهاض

ذلك فيها ودفعها إلى السَّير في دروب تحقيق وجودها الموظَّف في سبيل الله. ويبقى، من نحوٍ ثان، هادياً لأولئك الذين كشفوا عنهم أغطية النعاس، ومضوا في سبيل الأولياء المتَّصل بنهج الأنبياء.

يسأل الشاعر مدين الموسوي عن الصَّدر الذي غذَّى الأمَّة بالكبر فيقول:

«أيـــن قبـــر الصَّـــدر/ أيـــن مـــآذن الإيمـــان/
أيـــن جحـــافـــل الأحـــرار هي أين... وأين من بالكبر غذَّانا...»

ويصوِّر الشاعر حسين بركة الشَّامي واقع الأمَّة المزري...، ويرنو إلى رؤى السَّيِّد الشَّهيد، فهذه الرؤى هي اليد البيضاء، في إشارة إلى الآيات الكريمة: **﴿واضمم يدك إلى جناحك تخرج بيضاء من غير سوء﴾** [طه/٢٢]. **﴿وأدخل يدك في جيبك تخرج بيضاء من غير سوء﴾** [النَّمل/١٢]. **﴿اسلك يدك في جيبك تخرج بيضاء من غير سوء﴾** [القصص/٣٢]... وهي الرَّبيع الذي يصحو بقدومه الجذر والفنن... وبذلك يكون السَّيِّد الشَّهيد البحر والسفن. يقول الشاعر الشامي:

شـوكُ الصحـاري فـي أنـاملنـا وخيـامُنـا الحـراتُ والـوهـنُ
يبسـت قـوافلنـا وقـد تعبـت ظمـأى فـلا ضـرعٌ ولا لبـنُ
إلاَّ رؤاك تلـمُّ حيـرتَنـا فهـي اليـد البيضـاءُ والمِنـنُ
وهـي الـرَّبيـع يمـرُّ فـي دمنـا دفئـاً فيصحـو الجـذر والفَنـنُ
عـذراً إذا طـالتـك أحـرفنـا فـلأنـت أنـت البحـر والسُّفـنُ

ويقول الشاعر جودت القزويني: إن جرح السَّيِّد الشَّهيد سيبقى شعلة في مسيرة الثوَّار يهديها...

إنَّ جـرحـاً حملتَـه فـي الحنـايـا لـم يـزل فـي مغبَّـة الانتظـار
لهـو جـرح فـي كـلِّ قلـبٍ سيبقـى شُعْلَـةً فـي مسيـرة الثُّـوَّار
يـا ثـورة الـدِّيـن، يـا «صدراً» لأمَّتنـا ويـا طـريقـاً إلـى العليـاء يهـدينـا

ثم يخاطبه فيقول:

... قـدَرٌ كـان أن تكـون شهيـداً لتغـذِّي الشُّعـوب بـالانعتـاق
لـم تكـن كفُّـك الخضيبـةُ إلاَّ مشعـلاً فـي طـريقهـا الخـلاَّق

ويقدِّم الشاعر طراد حمادة صوراً تمثّل استنهاض الشَّهادة للناس وهديها لمواكبهم عندما يغدون ثائرين، فيقول:

«... وإذا طلع الفجر على صفحة الكونْ/ تشرق حروفُه المضيئات/ بأنوار الصَّدر»، ويقول: «... وحين يزنِّر العتمُ/ ساحات المنازل/ وتحوم فراشات/ المساء/ حول المصابيح/ تخرج الأنوار من نوافذ الحزن...».

عالَمان نقيضان

يحدث هذا للشَّهيد وأمَّته، وفي المقابل يحدث للطَّاغية «أن يتزيَّن بأوسمة القتل»، وأن «يذوب من الخوف، حتَّى ضحكته الصفراء ترتجف على شفتيه...». وهذه مفارقة تكشف عالمين نقيضين، ولا بدَّ للعالم الأوَّل من أن ينتصر، فتزهر البذور، ثم تثمر، وهذا ما يبدو واضحاً. كما يقول الشاعر حمادة:

«في البذور المضيئة التي غرسها الإمام/ لتنبت وردة الإسلام/ في حدائق فارس/ ونخيل الشهداء في جنوب لبنان/ وفي الجهات التي أودعت/ فيها البذور/ في وعاء الأرض الطُّهور...».

وهكذا يبدو أنَّ هناك عالماً غارباً يميته الطُّغاة وعالماً مشرقاً يشيده الأولياء.

وهكذا يخلد الولي الشهيد ويفنى الطَّاغية... يقدِّم الشاعر الجزائري محمد الفاضلي هذه الحقيقة في صورة شعريَّة رائعة، فيقول:

وكم حاولوا وَأْدَ العبير وما دروا ... بأنَّ جواد الرِّيح يركبه العطرُ

تحوم زغاليل الطيور على الثَّرى ... وصوب فؤاد الشمس ينطلق النَّسرُ

ويقول الشاعر حسن العاشور:

مات الجناةُ، وأنت حيٌّ صوته ... رفع الأذان والفلاحا

صنع المنعطف التاريخي

وإذ يتَّخذ الشَّهيد هذا الموقع في حياة الأمَّة، وإذ يؤدِّي هذا الدور، يكون جرحه منعطفاً تاريخيَّاً يتحوَّل بالواقع من حالٍ إلى حالٍ، هذا ما عرفه التاريخ منذ

هجرة رسول الله ﷺ من مكة المكرَّمة إلى المدينة المنوَّرة، ومنذ هجرة سبطه سيِّد الشُّهداء من المدينة المنوَّرة إلى مكَّة المكرَّمة ثمَّ إلى كربلاء.. وتتالت الهجرات تمضي في سبيل الله إلى أن كانت هجرة السيِّد الشَّهيد محمَّد باقر الصَّدر، وتلتها أيضاً هجرات وسوف تستمر هذه الهجرة إلى ما شاء الله.

يخاطب الشاعر السَّيِّد حسين الصَّدر الشَّهيد الصَّدر، فيقول مقرِّراً هذه الحقيقة:

الحَرْفُ من هول ما عانيتَ يرتجفُ ... وإنَّ جرحَك في التَّاريخ مُنْعَطَفُ

يمشي الزَّمانُ جريئاً في تنقُّله ... في الحادثات، ولكن عنده يقفُ

وفي ضمير اللَّيالي منه خاطرةٌ ... تضيقُ عن كنهها الأسفارُ والصُّحفُ...

* * *

القصائد ـ المصادر مرتَّبة هجائيّاً حسب اسم الشاعر الأوَّل

١ ـ د. جودت القزويني، **المجموعة الشِّعريّة الأولى**، قصيدة «**مرثاة الشَّهيد الصَّدر**»، وقصيدة «**الشَّاهد الشَّهيد**»، بيروت: إصدار خاص، ط١، ١٩٩٨م، ص ١١٥ ـ ١٢٠ و١٤٢ ـ ١٤٥.

٢ ـ الشيخ حسن طراد، قصيدة «**من وحي معناك**»، مخطوطة.

٣ ـ أ. حسن العاشور، قصيدة «**صدران صنو الرَّافدين**»، مخطوطة.

٤ ـ حسين بركة الشامي، مناجاة قلب، قصيدة «**لأنَّك الوطن**»، لندن: مؤسَّسة دار الإسلام، ط١، ١٩٩٩م، ص ١١٨ ـ ١٢٠.

٥ ـ السيِّد حسين الصَّدر، القصائد: «**وإنَّ جرحك في التَّاريخ منعطف**» و «**الصَّدر لا يُبكى بغير الدِّماء**» و «**لا لن يموت الصَّدر**». القصيدتان الأوليان أرسلتا منه إلى المجلَّة من دون ذكر المصدر، والثالثة منشورة في جريدة المنبر التي يصدرها المعهد الإسلامي في لندن، العدد ٥١، نيسان ١٩٩٩م، ص ١٢.

٦ ـ د. طراد حمادة، قصيدة «**لنوافذ الحزن سيوفٌ وأنوار**»، مخطوطة.

٧ ـ أ. عبد الرحمن الوائلي، **اشتعالات النرجس**، قصيدة «رحيل الفكر»، بيروت: دار السقا، ط١، ١٩٩٥م، ص ٩٤ ـ ٩٩.

٨ ـ مجموعة من الكتَّاب، **محمَّد باقر الصَّدر: دراسات في حياته وفكره** «**الصدر كان كلمة**» لحسن عبد الحميد السُّنيد (جواد جميل)، لندن: مؤسَّسة دار الإسلام، ط١، ١٩٩٦م، ص ٦٨١ ـ ٦٩٦.

٩ ـ مدين الموسوي، **أوراق الزَّمن الغائب** قصيدة «**سلبني عن بقايا العمر..**»، بيروت: دار الزَّهراء، ط١، ١٩٨٧م، ص ٦٩ ـ ٧٣. **وكان لنا وطن**، قصيدة «**كؤوس النَّار**»، بيروت: دار نداء الرَّافدين، ط١، ١٩٩٢م، ص ٦٥ ـ ٦٩.

١٠ ـ د. السيِّد محمَّد صادق العدناني، قصيدة «**لواعج لا تنضب**»، المنبر، م.س.، العدد ٥٢ أيَّار ١٩٩٩م، ص ٨.

١١ ـ أ. محمد الفاضلي، قصيدة «**نقش على صفحة القلب**»، مخطوطة.

١٢ ـ مصطفى الغماري، قصيدة «**الفجر الآتي...**»، المنبر، م.س، العدد ٥١، ص ١٢.

١٣ ـ مصطفى المهاجر، **إيقاعات على وتر القلب**، قصيدة «**آهة.. لسيِّد الحزن والفكر**»، دمشق، المطبعة التعاونيَّة، ط١، ١٩٩٤م، ص ٦٧ ـ ٧٦.

١٤ ـ أ. نزار البصري، قصيدة «**حلَّقت بي ذكراك**»، المنبر، م.س.، العدد ٥٢، ص ٨.

المحتويات

* * *